الديمقراطية وفكرة الدولة

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٦٤

تأليف

عبد الفتاح حسين العدوي

تقديم

د. ياسر عبد الواحد

الكتاب: الديمقراطية وفكرة الدولة

الكاتب: عبد الفتاح حسين العدوي

تقديم : د. ياسر عبد الواحد

الطبعة: ٢٠١٩

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

APA

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

العدوي ، عبد الفتاح حسين العدوي

الديمقراطية وفكرة الدولة / عبد الفتاح حسين العدوي ، تقديم : د. ياسر عبد الواحد – الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٤٢٦ ص، ١٨ سم.

الترقيم الدولى: ٢ – ٨١٩ – ٤٤٦- ٩٧٧- ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ١٤٦٨٢ / ٢٠١٨

الديمقراطية وفكرة الدولة





مقدمة

مرت على الديمقراطية كمذهب وكنظام تيارات كثيرة وتقلبات شتى أدت إلى ازدهارها حيناً وتقلصها وانحسارها حيناً آخر، ويُمكننا القول بأن الديمقراطية كمذهب سياسي قد حظيت من تاريخ البشرية بما لم يحظ به مذهب آخر سواء من ناحية عمرها الطويل الذي امتد من أقدم عصورها إلى أحدثها؛ فهناك الديمقراطية اليونانية والديمقراطية القيصرية والديمقراطية الكلاسيكية أو الغربية والديمقراطية الشعبية، وأصبحت الديمقراطية الآن شعار جميع دول العالم بلا استثناء..

والديمقراطية هي شكل من أشكال الحكم يشارك فيها جميع المواطنين المؤهلين على قدم المساواة إما مباشرة أو من خلال ممثلين عنهم منتخبين؛ وفي اقتراح، وتطوير، واستحداث القوانين. وهي تشمل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تمكن المواطنين من الممارسة الحرة والمتساوية لتقرير المصير السياسي. ويُطلق مصطلح الديمقراطية أحيانا على المعنى الضيق لوصف نظام الحُكم في دولة ديمقراطيةٍ، أو بمعنى أوسع لوصف ثقافة مُجتمع. والديمقراطيّة بهذا المعنَى الأوسع هي نظام اجتماعي مميز يؤمن به ويسير عليه المجتمع ويشير إلى ثقافةٍ سياسيّة وأخلاقية مُعيّنة تتجلى فيها مفاهيم تتعلق بضرورة تداول السلطة سلمياً وبصورة دورية.

أما عن مُصطلح الديمقراطية نفسه فهو مُشتق من مُصطلح إغريقي يعنى حكم الشعب لنفسه، وهو مُصطلح قد تمت صياغته من شقين (ديموس) "الشعب" و(كراتوس) "السلطة" أو "الحكم" في القرن الخامس قبل الميلاد؛ للدلالة على النظم السياسية الموجودة آنذاك في ولايات المدن اليونانية، وبخاصة أثينا.. والمصطلح مناقض لـ (أرستقراطية) وتعني "حكم نخبة". بينما يتناقض هذان التعريفان نظرياً، ولكن الاختلاف بينهما قد طمس تاريخياً. فالنظام السياسي في أثينا القديمة – على سبيل المثال – منح حق ممارسة الديمقراطية لفئة النخبة من الرجال الأحرار واستبعد العبيد والنساء من المشاركة السياسية.

وفعلياً – في جميع الحكومات الديمقراطية على مر التاريخ القديم والحديث – تشكلت الممارسة الديمقراطية من فئة النخبة حتى مُنح حق العتق الكامل من العبودية لجميع المواطنين البالغين في مُعظم الديمقراطيات الحديثة من خلال حركات الاقتراع في القرنين التاسع عشر والعشرين.

كما ذكر آنفا الديمقراطية تعني في الأصل حكم الشعب لنفسه، ولكن كثيراً ما يُطلق اللفظ علَى الديمقراطية الليبرالية لأنها النظام السائد للديمقراطية في دول الغرب، وكذلك في العالم في القرن الحادي والعشرين، وبهذا يكون استخدام لفظ "الديمقراطية" لوصف الديمقراطية الليبرالية خلطاً شائعاً في استخدام المصطلح سواء في الغرب أو الشرق، فالديمقراطية هي شكل من أشكال الحكم السياسي قائمٌ بالإجمال على التداول السلمي للسلطة وحُكم الأكثريّة، بينما الليبرالية تؤكد على حماية حقوق الأفراد والأقليات وهذا نوع من تقييد الأغلبية في التعامل مع الأقليات والأفراد

بخلاف الأنظمة الديمقراطية التي لا تشتمل على دستور يُلزم مثل هذه الحماية والتي تدعى بالديمقراطيات اللاليبرالية، فهنالك تقارب بينهما في أمور وتباعد في أخرى يظهر في العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية كما قد تختلف العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية باختلاف رأي الأغلبية.

وتحت نظام الديمقراطية الليبرالية أو درجةٍ من درجاته يعيش في بداية القرن الحادي والعشرين ما يزيد عن نصف سكّان الأرض في أوروبا والأمريكتين والهند وأنحاء أخرَى. بينما يعيش معظمُ الباقي تحت أنظمةٍ تدّعي نَوعاً آخر من الديمقراطيّة (كالصين التي تدعي الديمقراطية الشعبية). فالديمقراطية تتناقض مع أشكال الحكم التي يُمسك شخص واحد فيها بزمام السلطة، كما هو الحال في نظام الحكم الملكي، أو حيث يستحوذ على السلطة عدد قليل من الأفراد، كما هو الحال في الأوليجارشية. ومع ذلك، فإن تلك المتناقضات الموروثة من الفلسفة الإغريقية هي الآن أفكار غامضة لأن الحكومات المعاصرة قد تحتوي على عناصر من الديمقراطية والملكية وأوليغارشية مختلطة معاً.

كارل بوبر يعرف الديمقراطية على النقيض من الديكتاتورية أو الاستبداد، وبالتالي فهي تركز على الفرص المتاحة للناس للسيطرة على قادتهم والإطاحة بهم دون الحاجة إلى ثورة.

توجد عدة أشكال من الديمقراطية، ولكن هناك شكلان أساسيان، وكلاهما يهتم بكيفية تحقيق إرادة مجموع المواطنين المؤهلين لتلك الممارسة. أحد نماذج الديمقراطية هو الديمقراطية المباشرة، وهي التي يتمتع فيها كل

المواطنين المؤهلين بالمشاركة المباشرة والفعالة في صنع القرار في تشكيل الحكومة. وفي معظم الديمقراطيات الحديثة يظل مجموع المواطنين المؤهلين هم السلطة السيادية في صنع القرار، ولكن تمارس السلطة السياسية بشكل غير مباشر من خلال ممثلين مُنتخبين، وهذا ما يُسمى الديمقراطية التمثيلية.

نشأ مفهوم الديمقراطية التمثيلية إلى حد كبير من الأفكار والمؤسسات التي وضعت خلال العصور الأوروبية الوسطي، وعصر الإصلاح، وعصر التنوير، والثورات الأمريكية والفرنسية.

تعتمد كل أشكال الحكومات على شرعيتها السياسية، أي على مدى قبول الشعب بها، لأنها من دون ذلك القبول لا تعدو كونها مُجرد طرف في حرب أهلية، طالما أن سياساتها وقراراتها ستلقى مُعارضة ربما تكون مُسلحة. وباستثناء من لديهم اعتراضات على مفهوم الدولة السلطوية والمتحررين (Libertarians) فإن معظم الناس مستعدون للقبول بحكوماتهم إذا دعت الضرورة. والفشل في تحقيق الشرعية السياسية في الدول الحديثة عادة ما يرتبط بالانفصالية والنزاعات العرقية والدينية أو بالاضطهاد وليس بالاختلافات السياسية، إلا أن ذلك لا ينفي وجود أمثلة على الاختلافات السياسية كالحرب الأهلية الإسبانية، وفيها انقسم الإسبان إلى معسكرين سياسيَيْن مُتخاصمَيْن..

كما تتطلب الديمقراطية وجود درجة عالية من الشرعية السياسية لأن العملية الانتخابية الدورية تُقسم السكان إلى معسكرين "خاسر"، و"رابح"؛ لذا فإن الثقافة الديمقراطية الناجحة تتضمن قبول الحزب الخاسر ومؤيديه

بحكم الناخبين وسماحهم بالانتقال السلمي للسلطة وبمفهوم "المعارضة الموالية" أو "المعارضة الوفيّة". فقد يختلف المتنافسون السياسيون ولكن لا بد أن يعترف كل طرف للآخر بدوره الشرعي، ومن الناحية المثالية يُشجع المجتمع على التسامح والكياسة في إدارة النقاش بين المواطنين. وهذا الشكل من أشكال الشرعية السياسية ينطوي بداهةً على أن كافة الأطراف تتشارك في القيم الأساسية الشائعة. وعلى الناخبين أن يعلموا بأن الحكومة الجديدة لن تتبع سياسات قد يجدونها بغيضة، لأن القيم المشتركة – ناهيك عن الديمقراطية – تضمن عدم حدوث ذلك.

إن الانتخابات الحرة لوحدها ليست كافية لكي يُصبح بلد ما ديمقراطياً؛ فثقافة المؤسسات السياسية والخدمات المدنية فيه يجب أن تتغير أيضاً، وهي نقلة ثقافية يصعب تحقيقها خاصة في الدول التي اعتادت تاريخياً أن يكون انتقال السلطة فيها عبر العنف. وهناك العديد من الأمثلة المتنوعة كفرنسا الثورية وأوغندا الحالية وإيران التي استطاعت الاستمرار على نهج الديمقراطية بصورة محدودة حتى حدثت تغييرات ثقافية أوسع وفتحت المجال لظهور حكم الأغلبية.

أول أشكال الديمقراطية ظهر في جمهوريات الهند القديمة والتي تواجدت في فترة القرن السادس قبل الميلاد وقبل ميلاد بوذا. وكانت تلك الجمهوريات تعرف بالماهاجاناباداس، ومن بين هذه الجمهوريات "فايشالي" التي كانت تحكم فيما يعرف اليوم ببيهار في الهند، والتي تُعتبر أول حكومة جمهورية في تاريخ البشرية. وبعد ذلك في عهد الإسكندر الأكبر في القرن الرابع قبل الميلاد كتب الإغريق عن دولتي "ساباركايي" و"سامباستايي" اللتين كانت

تُحكمان فيما يُعرف اليوم بباكستان وأفغانستان، "وفقاً للمؤرخين اليونانيين الذين كتبوا عنهما في حينه فإن شكل الحكومة فيهما كان ديمقراطياً ولم يكن ملكياً"

لم يكن يوجد في عام ١٩٠٠ م نظام ديمقراطي ليبرالي واحد يضمن حق التصويت وفق المعايير الدولية، ولكن في العام ٢٠٠٠ كانت ١٢٠ دولة من دول العالم أو ما يوازي ٦٠ % من مجموعها تُعد ديمقراطيات ليبرالية. واستناداً على تقارير مؤسسة بيت الحرية (فريدم هاوس) وهي مؤسسة أمريكية يزيد عمرها عن ٦٤ عاما، هدفها الذي يعبر عنه الاسم والشعار هو نشر "الحرية" في كل مكان، وكانت هناك ٢٥ دولة في عام ١٩٠٠ أو ما يعادل ١٩ % منها كانت تُطبق "ممارسات ديمقراطية محدودة"، و ١٦ أو ٨ % من دول العالم اليوم.

إن تقييم بيت الحرية في هذا المجال لا يزال مثيراً للجدل؛ فنيوزلندا مثلاً تطبق المعايير الدولية لحقوق التصويت منذ عام ١٨٩٣ (رغم وجود بعض الجدل حول قيود معينة مفروضة على حقوق شعب الماوري في التصويت). ويتجاهل بيت الحرية بأن نيوزيلندا لم تكن دولة مستقلة تماماً. كما أن بعض الدول غيّرت أنظمة حكمها بعد عام ٢٠٠٠ كالنيبال مثلاً، والتي صارت غير ديمقراطية بعد أن فرضت الحكومة قانون الطوارئ عقب الهزائم التي لحقت بها في الحرب الأهلية النيبالية.

لم يتخذ توسع الديمقراطية في القرن العشرين شكل الانتقال البطيء في كل بلد على حدة، بل شكل "موجات ديمقراطية" متعاقبة، صاحب بعضها

حروب وثورات. وفي بعض الدول تم فرض الديمقراطية من قبل قوى عسكرية خارجية. ويرى البعض ذلك تحريراً للشعوب. لقد أنتجت الحرب العالمية الأولى الدول القومية في أوروبا والتي كان معظمها ديمقراطياً بالاسم فقط كجمهورية فايمار مثلاً. في البداية لم يؤثر ظهور هذه الدول على الديمقراطيات التي كانت موجودة حينها كفرنسا وبريطانيا وبلجيكا وسويسرا التي احتفظت بأشكال حكوماتها، إلا أن تصاعد مد الفاشية في ألمانيا النازية وإيطاليا موسوليني ونظام الجنرال فرانكو في إسبانيا ونظام أنطونيو دي أوليفيرا سالازار في البرتغال.. ساهمت كلها في تضييق نطاق الديمقراطية في ثلاثينيات القرن الماضي وأعطت الانطباع بأنه "عصر الحكام الدكتاتوريين" بينما ظلت معظم الدول المستعمرة على حالها..

لقد تسببت الحرب العالمية الثانية بحدوث انتكاسة شديدة للتوجه الديمقراطي في أوروبا الشرقية؛ فاحتلال ألمانيا ودمقرطتها الناجحة من قبل قوة الحلفاء العليا خدمت كنموذج للنظرية التي تلت والخاصة بتغيير النظام، ولكن نصف أوروبا الشرقية أرغم على الدخول في الكتلة السوفييتية غير الديمقراطية. وتبع الحرب إزالة الاستعمار، ومرة أخرى سادت في معظم الدول المستقلة الحديثة دساتير لا تحمل من الديمقراطية سوى التسمية فقط. في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية امتلكت معظم الدول الديمقراطية الغربية كاقتصاديات السوق الحرة والتي نجم عنها دول الرفاهية وهو ما عكس إجماعاً عاماً بين الناخبين والأحزاب السياسية في تلك الدول، أما في الخمسينات والستينات فقد كان النمو الاقتصادي مُرتفعاً في الدول الغربية والشيوعية على حد سواء، ومن ثم تناقص ذلك النمو في الدول الشيوعية.

وبحلول عام ١٩٦٠ م كانت الغالبية العظمى من الدول أنظمة ديمقراطية بالاسم فقط، وهكذا فإن غالبية سكان العالم كانت تعيش في دول شهدت انتخابات معيبة وأشكالاً أخرى من التحايل (وبخاصة في الدول الشيوعية)..

ولقد أسهمت الموجات المتعاقبة من الديمقراطية في تسجيل نقاط إضافية للديمقراطية الليبرالية للعديد من الشعوب، أما الضائقة الاقتصادية في ثمانينات القرن الماضي فقد ساهمت إلى جانب الامتعاض من قمع الأنظمة الشيوعية في انهيار الاتحاد السوفييتي وإنهاء الحرب الباردة ودمقرطة وتحرر دول الكتلة السوفيتية السابقة. وأكثر الديمقراطيات الجديدة نجاحاً كانت تلك القريبة جغرافياً وثقافياً من دول أوروبا الغربية، وهي الآن إما دول أعضاء أو مرشحة للانتماء إلى الاتحاد الأوروبي.

تبدأ البلاد الحديثة بتأسيس نظام ديمقراطيتها على أساس وضع دستور يناسبها، وهو يُنظم العلاقات والمسؤوليات بين المؤسسات التشريعية والتنفيذية، ويوجد التوازن بينها بحيث لا تستبد أحداها بأمور الدولة، ويضمن الدستور الحريات الأساسية للمواطن على أساس المساواة بين جمع الأشخاص والفئات والطبقات وبين المرأة والرجل. وبعد إنشاء نظام مؤسسات الدولة يُنتخب رئيس الدولة طبقاً لقوانين الدستور، فيحكم بواسطة المؤسسات الموجودة. ويُمكن انتخاب الرئيس إما مباشرة من المواطنين أو يقوم أعضاء البرلمان بانتخاب رئيس الجمهورية وذلك يُحدده الدستور.

وما بين يديك كتاب قيم يهتم ببناء الدول الديمقراطية وكيفية إنشائها وكيفية تداول السلطة بين أفرادها، وقلما تجد كتابا يُلقي الضوء على مثل

هذه الموضوعات، لذا فانهل منه كما تشاء واهتم بالعلم الهادف الذي به كي ترتقي المجتمعات وتتطور وتزدهر.

د. ياسر عبد الواحد

الفصل الأول

الديمقراطية

إن بحثا في "الديمقراطية وفلسفة الدولة" لا بد أن يبدأ بتعريف ما هي الديمقراطية، وما هي الدولة؟. فتلك نقطة انطلاق يجب الوقوف عليها بثبات قبل المضي على الطريق إلى غاية مداه.

وأود أن أنبه القارئ منذ البداية إلى أنني أنفر من التعريفات العامة التي توحي بالقطع واليقين، لأنها أولا تميل إلى تحجير المفاهيم في قوالب جامدة تعوق البحث والتجديد، ولأنها ثانيا مهما بلغت من الدقة والإحاطة لا تسلم من الخلط أو القصور، ثم هي ثالثا نتاج جهود ترمي إلى التعميم دون التخصيص، وهو ما لا يجدي عند البحث في الدقائق والأصول.

فلا يتوقع القارئ منا مثل هذه التعريفات، لا في هذا الفصل الذي سنعرض فيه بالبحث لقضية الديمقراطية، ولا في الفصل الذي يليه حين نتكلم عن الدولة وبنائها، ولا في غير هذا الفصل وذاك من فصول الكتاب.

وليس معنى ذلك أننا لن نحاول الاستدلال ببعض التعريفات العامة، الشائعة، في محاولة لتقريب المعاني من الأذهان، بل معناه أننا لا نوافق على هذه التعريفات باعتبارها غاية الجهد في البحث، وأننا لن نحاول تقديم

تعريف مماثل إلى القارئ ونقول له: حسبك أن حفظت هذا، فإنك عندئذ تكون قد أحطت بالموضوع فهما وعلما، فهذا في رأينا تثبيط للهمم، وقعود بها عن التطلع إلى مزيد من البحث والاستقصاء، وإعادة النظر.

الديمقراطية مذهب فلسفي سياسي واجتماعي، كما أنها نظام من أنظمة الحكم؛ هي مذهب فلسفي نادى به الفلاسفة منذ عهد سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وهي نظام للحكم بذلت المحاولات لتطبيقه قديما في روما، وأثينا، وغيرهما من دويلات بلاد اليونان القديمة.

ولقد مرت على الديمقراطية، مذهبا ونظاما، تيارات كثيرة، وتقلبات شتى، أدت إلى رواجها وازدهارها في بعض الأحيان، وإلى تقلصها، وانحسار مدها في بعضها الآخر. ويمكننا أن نلخص العصور التاريخية للديمقراطية إلى أربع مراحل أساسية:

أولا: الديمقراطية اليونانية القديمة:

وتتميز بخاصيتين أساسيتين

أولاهما: أنها كانت ديمقراطية مباشرة، أي أن الشعب كان يشترك اشتراكا مباشراً في حكم نفسه عن طريق "الجمعية" Assembly أو باليونانية Ecelesia. ومعنى الاشتراك المباشر أنه لم يكن هناك نواب منتخبون، بل كان حق الدخول إلى الجمعية، والاشتراك في المناقشات، مباحا لجميع أفراد الشعب الذين تتوافر فيهم الشروط التي تتوافر عادة فيمن يباشرون

حقوقهم السياسية. وبذلك كما نجد سدس سكان أثينا يساهم مساهمة فعلية في شئون الحكم: فلم يكن يشترط فيمن يدخل الجمعية مثلا إلا أن يكون من المواطنين – أي غير أجنبي – وأن يكون من الأحرار أي ليس من طبقة العبيد التي حظر عليها الإسهام في الحياة السياسية.

وثانيتهما: هي أن هذه الديمقراطية القديمة لم تكن تعرف الحرية بمعناها الحديث. فلم تكفل للفرد حرية العبادة مثلا وإنما كان عليه أن يدين بدين الدولة، وكان عليه أن يمثل لقوانين الدولة مهما كان فيها من إجحاف بحقوقه، وحرياته الشخصية.

ومعنى ذلك أن اشتراك الشعب في الحكم لم يخوله سلطة إصدار القوانين التي كان يمكن أن تحقق لأفراده حرياتهم الشخصية. والسبب في ذلك كما يقول دوجي Duguit[١] أن تعريف الحرية عند قدماء اليونان كان مشتقا من المساواة؛ أي المساواة أمام قوانين الدولة بغض النظر عما إذا كانت القاعدة التي بنيت عليها هذه القوانين استبدادية تعسفية، لا تراعي مبادئ الأخلاق أو العدالة.

وتعتبر هذه الصورة من صور الديمقراطية التي برزت في الدولة اليونانية القديمة من أكثر صور الديمقراطية تطرفا، أي من حيث تمكينها لسلطان إرادة الشعب. وقد ساعد على تحقيقها عاملان مهمان، هما ضآلة عدد السكان مما أتاح الفرصة أمام الاشتراك المباشر في الحكم، ونظام الرق

---

(١) راجع كتابه: **L'etat**، باريس سنة ١٩٢٣.

الذي عزل طبقة العبيد عن الحياة السياسية، مما زاد في ضآلة عدد الأثينيين الذين أتيحت لهم الفرصة الفعلية للاشتراك في مناقشات الجمعية.

ثانياً: الديمقراطية القيصرية:

وهي التي تحققت في :

(١) النظام الدكتاتوري الذي أقامه "نابليون بونابرت" وفقا للدستور الذي أصدره في ١٣ ديسمبر سنة ١٧٩٩، والذي يعرف باسم "دستور السنة الثامنة".

(٢) النظام المماثل الذي أسسه "لويس نابليون" بدستور عام سنة ١٨٥٢.

وتقوم هذه الديمقراطية على أساس عبادة الحاكم، الذي يسمى حينئذ بالقيصر، والثقة المطلقة في نواياه وقدراته؛ ولذلك يلجأ الشعب إلى وضع السلطة المطلقة في يده بعد إجراء استفتاء شعبي. وتكون النتيجة أن تسلب كل المؤسسات البرلمانية التي قد توجد في هذه الحالة من كل أو بعض سلطاتها لتوضع في يد القيصر الذي يقوم هو وأعوانه بجميع أعمال الدولة. وقد يلغي الحاكم الحريات العامة كحرية الصحافة، أو الاجتماع... إلى آخره. والرابطة الوحيدة التي تصل مثل هذا النظام بالديمقراطية هي أن الحاكم يتولى سلطاته عن طريق استفتاء شعبي يجريه، وقد يزيفه، فلا يبقى من الديمقراطية إلا مظهرها، واسمها فقط.

ثالثا: الديمقراطية الكلاسيكية أو الغربية:

وهي تلك الديمقراطية التي اتخذتها الثورة الفرنسية أساسا لدساتيرها، كما كانت أساسا للأنظمة الدستورية الفرنسية التي أعقبت الثورة الفرنسية، وانتشرت بعد ذلك في مختلف دول غرب أوربا بنوع خاص، وما تزال حتى الآن المثل الذي تحتذيه هذه الدول في العصر الحديث.

رابعا: الديمقراطية الشعبية:

وهي التي استوحت أساسا المذهب الماركسي وتطبيقاته العملية في الاتحاد السوفييتي، وتطلق عموما على الديمقراطيات الموجودة في بلاد أوربا بالشرقية وغيرها مثل بولندا وتشيكوسلوفاكيا، ورومانيا وبلغاريا ويوغوسلافيا وألبانيا والمجر، والصين الشعبية، وألمانيا الشرقية المسماة (الجمهورية الديمقراطية الألمانية).

فإذا قصرنا الحديث على معنى كلمة "الديمقراطية" ومدلولاتها في العصر الحديث، نجد أنها قد تعرضت في مدى مائة عام لتتابع عمليات المد والجزر؛ فمنذ قرن كان "ماركس" يتحدث عن الديمقراطية التي أسفرت عنها الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ في سخرية لاذعة، ويصفها بديمقراطية الطبقة البورجوازية أي طبقة الاحتكاريين وأصحاب رؤوس الأموال.

ولذلك أعلن "ماركس" أن هذه الديمقراطية إنما هي ديمقراطية زائفة أو هي ديكتاتورية مقنعة تخدم مصالح الطبقة البورجوازية الحاكمة، ودعا إلى

القضاء عليها، وتقويضها، واستبدالها بديكتاتورية البروليتاريا أي الطبقة العاملة، وهي طبقة الغالبية.

ولكن بعد الحرب العالمية الأولى بدأت الديمقراطية تسترد وقارها القديم، وتقف على قدميها كمذهب سياسي له احترامه. ولم تكد تفعل حتى عاجلتها ضربات النازيين والفاشيين القاصمة في ثلاثينيات هذا القرن. ثم عاد المد من جديد ليحمل الديمقراطية إلى مواضع التوقير والتقديس بعد انتصار ما أسمت نفسها بالديمقراطيات الغربية. وأصبحت الديمقراطية شعار جميع دول العالم بلا استثناء، حتى إنه يكفي أن تقول إن عملا ما، أو قرارا، أو نظاما، ديمقراطي ليكون ذلك حافزاً إلى حسن تقبله، والرضا عنه. ويمكننا أن نقول إجمالا إن الديمقراطية، كمذهب سياسي، قد حظيت من تاريخ البشرية بما لم يحظ به مذهب آخر، سواء من ناحية عمرها الطويل الذي امتد من أقدم عصوره إلى أحدثها، أو من ناحية ما كتب عنها، قدحا أو تقريظا، على مدى فتراته المتتابعة.

فما هو مفهوم الديمقراطية، وما هي الأسس التي تنبني عليها؟؟

ذلك سؤال تصادف الإجابة عليه صعوبات كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر شيوع استخدام كلمة "الديمقراطية" واتخاذها شعاراً لأنظمة في الحكم تختلف فيما بينها اختلافا شديداً من حيث الشكل، والأسلوب؛ فالملكية في بريطانيا، والجمهورية في الولايات المتحدة، والشيوعية في الاتحاد السوفييتي، وحكم الفرد في جمهورية فرنسا الخامسة، كل هذه الأشكال

المختلفة لأنظمة الحكم، وغيرها من الأنظمة المثيلة، تتخذ الديمقراطية واجهة، وشعارا. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون محتوى المفهوم الديمقراطي في العالم الشيوعي هو هو في العالم الغربي الرأسمالي، لأن أنظمة الحكم التي تمخض عنها هذا المحتوى في عالم الشيوعيين وعالم الليبراليين تتفاوت فيما بينها تفاوتا كبيراً في الشكل والمضمون.

ويقول "جون بلامناتز John Plamenatz" تعقيباً على هذا، إن كلا المعسكرين قد يتفق على أن "الحكومة الديمقراطية" هي تلك التي تتألف من أشخاص (اختارهم المحكومون بملء إرادتهم ليكونوا مسئولين أمامهم)[١] ولكنه يعود ليعترف بأن جدلا عنيفاً قد ينشأ حول العناصر التي تكون "الاختيار الحر" و"المسئولية". ومن ثم يصبح تعريف الحكومة الديمقراطية بأنها حكومة مسئولة أمام الشعب الذي اختارها بملء حريته، تعريفاً غير قاطع الدلالة إلا إذا كانت المؤسسات الدستورية، وأسلوب الحكم، تضمن فعلا الفرصة لاختيار حر، وتحقق مسئولية الحاكم. فتعريف "بلامناتز" غير ذي غناء إذا قيل وليس في ذهن المستمع صور واضحة عن طبيعة المؤسسات البرلمانية، ومدى قدرتها على تحقيق حرية الاختيار، ومسئولية الحكومة.

وتصادفنا صعوبة أخرى نجمت عن أن كلمة الديمقراطية في العصر الحديث قد اتسعت لتغطي كثيراً من مجالات النشاط البشري، فرجال

---

(١) راجع: "الديمقراطية في عالم متوتر" Democracy in a World of Tensions ص ٣٠٤ باريس سنة ١٩٥١.

الاقتصاد يحدثونك عن ضرورة تحقيق "الديمقراطية الاقتصادية" بين أبناء الشعب الواحد. وعلماء الاجتماع يرون أن "الديمقراطية الاجتماعية" أساس ركين من أسس المجتمع الصالح. والرجل العادي يقول لك إن فلانا من الناس ديمقراطي النزعة، وهو يقصد أنه، بصرف النظر عن مركزه وثرائه، على خلق، ودود، سريع الاختلاط بالناس على اختلاف أنماطهم، ونماذجهم.

فالكلمة التي كثرت استعمالها على هذا النحو لا يمكن بسهولة حصر مدلولاتها، وتبيان معانيها. ولكننا سنحاول ذلك بالنسبة لما تعنيه في المجال السياسي، وسنرجئ الحديث عن دلالاتها الاقتصادية والاجتماعية إلى أماكن أخرى من هذا الكتاب.

كثيراً ما يقال إن الديمقراطية هي سيادة الشعب، فلا يمكن أن يقوم نظام ديمقراطي لا تكون فيه إرادة الشعب فوق كل إرادة. ولقد وردت عبارة "سيادة الشعب" في معظم دساتير العالم باعتبارها المفتاح الذي لا يمكن بغيره الدخول في أبنية الحكم الديمقراطي. فالمادة الثالثة من الدستور الفرنسي الذي تم وضعه في سنة ١٩٤٦ – أي في أعقاب الحرب العالمية الثانية، تنص صراحة، وبوضوح، على أن:

(السيادة القومية هي حق للشعب الفرنسي. ولا يجوز لأي قطاع من قطاعات الشعب، أو أي فرد منه، أن يدعى لنفسه الحق في ممارستها).

وليس في هذا شيء جديد؛ فإعلان حقوق الإنسان الذي أذاعته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ينص أيضاً في مادته الثالثة على أن: (مبدأ السيادة الكاملة هو أساسا من حق الأمة، فلا يجوز لأي جماعة أو فرد أن يمارس السلطة ما لم تكن نابعة بجلاء من الأمة).

كما جاء في "إعلان الاستقلال" الأمريكي أن كل الحكومات تستمد (سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين).

وفي الباب الخامس من ميثاقنا الوطني تعريف للديمقراطية بأنها: (توكيد السيادة للشعب، ووضع السلطة كلها في يده، وتكريسها لتحقيق أهدافه).

فما هو إذن مفهوم السيادة الشعبية؟ وكيف يمكن تحقيقها، وضمان فاعليتها؟.. وهنا ينبغي التمييز بين سيادة الشعب، وسيادة القانون؛ فالأخيرة تتمثل في الدستور والنظام القانوني أو القضائي القائم في الدولة، وهي لذلك مصدر سلطة الحكومة المباشر. ولكن سيادة الشعب شيء غير هذا، فالشعب لا يستمد سيادته من القانون، بل من حقوقه السياسية؛ فسيادة الشعب إذن سيادة سياسية، وليست سيادة قانونية. وقد حدد "أ. ف. دايسي" A. V. Dicey[1] الفرق بين السيادة السياسية والسيادة القانونية بأن عرف الأولى بقوله إنها تتمثل في تلك الهيئة التي (تكون إرادتها في النهاية أمراً مطاعا من جميع مواطني الدولة) وهذه الهيئة التي يتحدث

---

(1) راجع كتابه " Introduction to the study of the Law of the Constitution" ط ١٩٤٨ ص ٧٣

عنها "دايسي" هي في البلاد الديمقراطية مجموعة الناخبين الذين يكون لهم في نهاية المطاف الأثر الأكبر في تقرير سياسة الدولة. ولكن هل صحيح أننا يمكننا أن نفرق، أو أن نفصل فصلا تاما، بين سيادة الشعب المعبر عنها في حقوقه السياسية، وبين سيادة القانون التي تمارسها السلطة الحاكمة؟؟

يقول "ألكسس دي توكفيل Alexis de Tocqueville في كتابه المسمى "الديمقراطية في أمريكا Democracy in America": (إن مبدأ سيادة الشعب الكائن، بدرجة أو بأخرى، في قرار معظم المؤسسات البشرية أو كلها، يظل عادة مختفياً عن العيون. إنه يطاع من غير أن يرى، فإذا ما أحضر إلى الضوء، فما ذلك إلا للحفلة يعود بعدها إلى ظلام المجهول). ومعنى ذلك أن السيادة السياسية هي من خصائص الدولة، ولكن مادامت هذه السيادة تستمد أصولها من القاعدة الجماهيرية العريضة فلا مناص من الحاجة إلى وجود سلطة تقريرية أو جبرية Determinate– تفرض النظام، وترسم للدولة طريقتها إلى أهدافها. وتلك السلطة هي ما يسمى بالسيادة القانونية. وهذا هو ما حدا ببعض فقهاء الدستور إلى القول بأن سيادة الشعب هي في الأصل والأساس، أو هي في نهاية الأمر، سيادة قانونية[1]. أي أنها تبدأ أولا بالسيادة السياسية التي بمقتضاها يقوم

(1) راجع كتاب الدكتور عبد الحميد متولي (الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية) حيث يقول: (إن السيادة من خصائصها أنها سلطة عليا. بمعنى أنها لا تجد في ميدان نشاطها (داخل الدولة) سلطة أعلى منها، ولا معادلة أو منافسة لها؛ فالمقصود إذا "بسيادة الأمة" هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا، وتلك الإرادة تظهره في صورة القانون) صفحة ١٧٥.

الشعب باختيار حكومته، ثم تنتهي بالسيادة القانونية لهذه الحكومة على الشعب نفسه.

ولا بد من الوقوف لحظة عندما يقال من أن سيادة الأمة أو الشعب تظهر في صورة القانون، أي أن قانون الدولة هو الطريق إلى التعبير عن السلطة العليا في الدولة، وهي سيادة الأمة. فالوصول إلى هذه النتيجة لابد أن يثير تساؤلا مهما وهو: في يد من يوضع هذا القانون؟ والجواب الذي يمليه واقع الحياة، ومصلحة الأمة، وضرورة التنظيم هو: في يد الحكومة.

ومعنى ذلك أن الحكومة تضع القوانين وتطبقها، وفي ضوء هذا لا معنى تصبح الحكومة، والأغلبية التي تسندها في البرلمان، صاحبة الأمر والنهي. وقد يصل الأمر بها إلى الاستبداد بالشعب نفسه، بدعوى أنها إنما تصدر في جميع تصرفاتها عن إرادة الأمة. وهذه التصرفات تكون حقاً وعدلا لا لشيء إلا لأنها صادرة عن هذه الإرادة، بصرف النظر عما بها من مبادئ الأخلاق أو نزعات الطغيان والاستبداد.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبد الحميد متولي: (إن مبدأ سيادة الأمة طالما اتخذ سناداً لتأييد وتبرير الاستبداد، سواء كان ذلك الاستبداد من جانب أغلبية برلمانية أو من جانب زعيم أو جماعة أو بضعة زعماء).

وأنا اتفق مع الدكتور متولي في أن استبداد الحاكم استناداً إلى مبدأ سيادة الأمة، حقيقة تاريخية لا يمكن المماراة فيها. ولكني أختلف معه في

النتيجة التي استخلصها من ذلك، وهي أنه يجب التأكيد على المغزى السلبي لسيادة الأمة، أي أنه يجب الاكتفاء بالنص في الدساتير على أنه "لا سيادة لفرد ولا لجماعة على الأمة"[1].

وعندي أن علة الخطأ في الاستنتاج ترجع إلى الخلط في فهم طبيعة سيادة الأمة؛ فالدكتور متولي – وقد قرر أن هذه السيادة سيادة قانونية – لم يستطع أن يهرب من النتيجة الحتمية وهي أن الحكومة، والأغلبية التي تساندها في البرلمان، قد تتخذ سيادة القانون وسيلة لفرض اتجاهها على الأمة، وطريقاً إلى القمع، والإرهاب. وبهذا تنقلب سيادة الأمة، باعتبارها الأساس الأول والأخير لأي حكم ديمقراطي، إلى أداة تحقق شر أنواع الدكتاتورية، وهي الدكتاتورية المقنعة، التي تحكم بالحديد والنار، وتدعي أنها تحكم باسم الشعب.

وعلى الرغم من أننا سنتناول بالتحليل مبدأ سيادة الشعب في فصل مستقل من هذا الكتاب، إلا أننا نرى من الضروري الإلماع السريع إلى بعض الخصائص العامة لهذا المبدأ، لاسيما وأن هذا الإلماع ضروري ونحن نناقش هنا علاقة هذا المبدأ بمفهوم الديمقراطية عموما.

وأول شيء ينبغي الالتفات إليه هو أننا لا يجب أن نحكم بما هو قائم على ما يجب أن يكون. فإذا كان التاريخ، أو واقع الحياة، يشير إلى أن مبدأ سيادة الشعب قد امتهن في غير غرضه، فليس ذلك كافياً، ولا ينبغي

(1) انظر المرجع السابق.

أن يكون، للحكم عليه بالفشل والبطلان، أو لمطاردته، ومحاصرته في أضيق الزوايا والحدود. بل الأمر الطبيعي هو أن تحفزنا شواهد هذا الامتهان إلى ابتداع الوسائل، والضمانات الجديرة بوضع هذا المبدأ موضع التنفيذ السلم، البرئ من المثالب والعيوب.

وأساس هذه المشكلة أنها ذات أبعاد ثلاثة: أولها هو المسألة الأخلاقية التي تدور حول ما يجب أن يكون، وثانيها هو الحقيقة التاريخية المقررة لما هو كائن بالفعل، وثالثها هو القدرة الفعلية على إحداث الالتقاء الممكن بين ما هو قائم بالفعل، وبين ما ينبغي أن يقوم. والخلط بين الأبعاد الثلاثة يورد الباحث إلى معاطب الانصياع لضغط الواقع على حساب التطلع إلى المبادئ التي يجب أن تسود، وتحكم مختلف العلاقات بين شتى العناصر البشرية الداخلة في تكوين الدولة.

وأول مظاهر هذا الخلط أن يقال إن سيادة الأمة تظهر في صورة القانون، لأن هذا القول ينتهي بنا إلى أن تصبح الحكومة، وهي القائمة بأمر القانون، المنفذة له، صاحبة السيادة الفعلية مما يؤدي إلى الاستبداد الذي حدثنا عنه الدكتور عبد الحميد متولي. وإنما الصحيح أن يقال –كما ألمحنا من قبل – إن هذه السيادة ذات شقين أساسيين: هما السيادة السياسية والسيادة القانونية. فالسيادة السياسية تتجلى في أن الحكومة القائمة على القانون إنما تأتي إلى الحكم بناء على رغبة الشعب كما تظهرها الانتخابات الحرة، بينما السيادة القانونية هي السلطة الممنوحة لهذه الحكومة والتي تستطيع بمقتضاها تسيير دفة الحكم، وتنظيم شئون الحياة.

وبذلك تكون السيادة السياسية هي الأصل، وهي الأساس، لأنها تتخطى سلطة الحكومة، أي السيادة القانونية، لتصل إلى مصدر هذه السلطة، وهو الشعب، أو مجموع الناخبين. ومعنى ذلك أنه في الدول الديمقراطية تكون السيادة السياسية، الممثلة في الحقوق السياسية لمجموع الشعب، رقيبا على السيادة القانونية، أي سلطة الحكومة، بحيث تستطيع أن تحد من غلوائها أو تزيلها تماما، وبعبارة أوضح أن الشعب هو الذي يأتي بالحكومة أو يعزلها بحسب ما إذا كانت تسيء أو تحسن استخدام السيادة القانونية.

وليس معنى أن السيادة السياسية هي الأصل أن تختفي السيادة القانونية وتصبح غير ذات تأثير، فالعكس هو الصحيح، إذ السيادة القانونية هي الظاهرة الأثر، البادية للعيان، بينما السيادة السياسية قوة تعمل في الخفاء، أو كما قال "توكفيل" إنها مبدأ "يطاع من غير أن يرى"[١] وقد أدى ظهور أثر السيادة القانونية من جانب، واختفاء السيادة السياسية من الجانب الآخر، إلى القول بأن سيادة الأمة هي أولاد وآخراً سيادة قانونية، وهو القول الذي يهمل الشق الآخر من سيادة الأمة، وهو السيادة السياسية، إهمالا يؤدي إلى الوصول إلى نتيجة خاطئة وهي أن مبدأ سيادة الأمة يبرر الطغيان، ومن ثم يجب الاكتفاء بالجانب السلبي منه.

---

(١) راجع الفقرة التي اقتبسناها آنفا من كتابه "الديمقراطية في أمريكا".

وصحيح أنه لضمان سيادة القانون لا معدى عن استخدام الحكومة للقوة أحيانا من أجل فرض الالتزام به على من يريد الخروج عليه، ولذلك تتلخص خصائص هذه السيادة في أمور ثلاثة:

أولا: أن تكون محددة، معنى أن تحدد الهيئة التي من حقها ممارسة هذه السيادة.

ثانيا: أن تكون موحدة أي لا تقبل التجزئة بين هيئات كثيرة.

ثالثا: أن تكون ذات قوة قانونية غير محدودة، أي أن يكون للهيئة التي لها حق ممارسة السيادة القانونية (البرلمان مثلا) القدرة على إصدار القوانين من غير معقب.

بيد أنه في مقابل هذه الخصائص توجد بعض القيود التي تفرض على السيادة القانونية التزامات معينة، ونستطيع – بصفة إجمالية – أن نوجز هذه القيود في أربعة مطالب أساسية:

أولا: مطالب أخلاقية تنبع من قانون الطبيعة الأخلاقي:

بمعنى أن الحكومة مقيدة أخلاقيا بالعمل لصالح الأمة؛ فالمبادئ الخلقية قيد لا سبيل إلى إنكاره على سيادة القانون. لأن القول بإمكانية هذا الإنكار إن هو إلا قول بأن القوانين يمكن أو يجوز أن تصدر اعتباطا لمساندة الانحرافات الخلقية كاللصوصية، والقتل، والزنا، والتبذل العلني... إلى آخره. وبالطبع، فإن هذا القيد الأخلاقي لا يمثل ما هو كائن، بل ما

ينبغي أن يكون، وليس يطعن في فاعلية هذا القيد أنه توجد حالات ينفك فيها، ويضيع أثره. بل حسبه أنه يؤكد في مثل هذه الحالات أن السلطة الحاكمة قد استغلت سيادة القانون في احتضان أعمال غير أخلاقية، مستندة إلى القوة المادية المجردة، لا إلى حق لها مسلم به، ومعروف.

وفي ذلك يقول "بلانتسكلي Bluntschli" في كتابة "نظرية الدولة The theory of the state"[1] (إن سلطة الدولة ككل ليست بلا حدود، بل تحدها من الخارج حقوق الدول الأخرى، كما تحدها من الداخل طبيعتها وحقوق الأفراد).

ثانيا: مطالب تتعلق بالسلوك الإنساني:

والإرادة الجماهيرية. وهذه المطالب ذات صفة مادية أو عملية؛ أي أنها تشكل بالنسبة للسيادة القانونية عوائق مادية تظهر بوضوح في عالم الواقع، بعكس العوائق المعنوية التي تمثلها المطالب الأخلاقية المشار إليها آنفا في "أولا". فلا توجد حكومة في العالم مهما كانت استبدادية تستطيع من غير مجازفة تجاهل عادات شعبها، ومعتقداته، وطرائق سلوكه، عند سن القوانين أو عند تطبيقها. ولعل هذا يفسر بين أسباب كثيرة أخرى، اختلاف القوانين من بلد إلى بلد، حيث نجد أن إرادة الشعب، وعاداته، تفرض نفسها بطريقة أو بأخرى، على الهيئات التشريعية، وتلقي بظلها على القوانين التي تصدرها.

([1]) لندن سنة ١٩٠١.

ثالثا: مطالب تفرضها حقائق المجتمع الدولي:

ولاسيما في العصر الحديث الذي أخذ القانوني الدولي فيه يعظم تأثيره على تصرفات الدول، وأعمالها في المجالين الداخلي، والخارجي. بحيث لا يمكن أن يقال، مثلا، إن أية دولة مستقلة استقلالا تاما، وكاملا عن أسرة المجتمع الدولي.

رابعا: مطالب ناجمة عن قوانين الطبيعة المادية:

التي تفرض على الحكومات التزام حدود معينة في تشريعاتها؛ فلا يتصور مثلا أن تصدر إحدى الحكومات قانونا تمنع به الزلازل، أو توقف هطول الأمطار...

ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذه القيود على السيادة القانونية هي في نفس الوقت عوامل تساعد على انطلاق السيادة السياسية إلى مجالات العمل والتأثير، وتؤكد فاعليتها كضابط يحد من جموح الحاكم، وشهوته في التسلط.

وثاني مظاهر الخلط في فهم المشكلة الثلاثية الأبعاد أن ننسى أن بين الواقع المرذول، والمثل المنشود، وسيلة لا بد من اكتشافها، وتحديدها بجلاء، تمهيدا لاصطناعها للتخلص من الواقع، والوصول إلى الهدف، فإذا اتفقنا على أن سيادة الشعب في نظر الديمقراطية، هي الغاية، واستبداد الحاكم هو الواقع فرضاً، فالجهد الأكبر، والأهم، ينبغي أن يتركز حول

اكتشاف الوسيلة الفعالة لتقويض استبداد الحاكم، وإعلاء سيادة الشعب. فإذا قصرت الوسيلة التي نكتشفها، أيا كانت هذه الوسيلة، عن تحقيق الغاية، لم يكن ذلك مبرراً للطعن في الغاية باعتبارها مثلا غير قابل للتحقيق، ومن ثم يجب تعديلها أو ضغطها، أو الكف عن السعي إليها كلية..

فسيادة الأمة شيء، والوسيلة التي تتفتق عنها الحيلة البشرية في الظروف المتاحة للوصول إلى القدرة الفعلية على تحقيقها شيء آخر. فإذا استطاع حاكم أن يستبد بالسلطة في ظل مبدأ سيادة الأمة، لا يكون ذلك حافزاً إلى الاقتصار على "الجانب السلبي" من هذا المبدأ، بل إلى ابتكار وسائل أخرى لتحقيق سيادة الشعب كاملة غير منقوصة. وأنا متفق على أن هذا الجانب السلبي الذي يقضي بأن "لا سيادة لفرد أو جماعة على الأمة" مهم، بل هو غاية في الأهمية. ولكن الجانب الإيجابي القاضي بأن الأمة هي صاحبة السيادة والسلطة" مهم هو الآخر، بل وهو غاية في الأهمية. والفرق بين السلبية والإيجابية هنا كالفرق بينهما في أي شيء آخر، فإذا كان النص في الدساتير على أنه "لا سيادة لفرد أو لجماعة على الأمة" يفتح الطريق إلى منع استبداد الحاكم، فإنه لا يفتح الطريق إلى تجاوب الحاكم مع إرادة الشعب، وهو الشق الإيجابي في مبدأ سيادة الأمة. فلا يمكن أن تكون كاملة، سيادة للشعب تنحصر فاعليتها في مجرد منع الحاكم من الاستبداد به، ولا تتعدى ذلك الجانب السلبي إلى إخضاع الحاكم لإرادة الأمة، وحفره إلى العمل الدؤوب للالتقاء إيجابياً مع آمالها، وأهدافها. أما وسيلة هذا الالتقاء أو بعبارة أخرى، وسيلة التعبير عن إرادة

الشعب، فمتروك أمر إيجادها إلى قدرة الإنسان على اختراع الوسائل والأساليب.

ولقد تجلت هذه القدرة في تجارب كثيرة في نظم الحكم التي حفظها التاريخ البشري، وحسبنا أن نذكر هنا أن إيجاد الوسيلة الفعالة لإقرار سيادة الشعب أمر في غاية الأهمية، لأنه بدون التوصل إلى هذه الوسيلة الفعالة يصبح كل كلام عن الديمقراطية بحسبانها سيادة الأمة لا قيمة له ولا أثر، في الواقع الحي، الملموس. وفي ذلك يقول س. إ. بن S. I. Benn، ر. س بيترز R. S. Peters– مؤلفا كتاب "المبادئ الاجتماعية والدولة والديمقراطية "Social Principles and the Democratic State"[1] (إنه لا يمكن إقرار إرادة الشعب بمعزل عن الوسيلة التي تستخدم، لأنها ليست إرادة طبيعية، وليست مجموعة إرادات متماثلة لأشخاص ذوي مصلحة مشتركة، بل هي نتيجة اصطناع وسيلة توزن بها بعض الإرادات ضد بعضها الآخر).

فالصعوبة في إيجاد الوسيلة، وأهمية إيجادها في نفس الوقت، تكمن في أن المطلوب ليس إظهار إرادة طبيعية لجميع الناس، أو إرادة مجموعة من الناس لهم نفس المصالح والأهداف، بل المطلوب منها أن تزن بدقة الإرادات المتصارعة في الأمة الواحدة لترجح بعضها على البعض الآخر، بحيث يمكن أن نطمئن في النهاية إلى أن الكفة الراجحة تمثل فعلا إرادة الأمة، أو غالبيتها.

---

(1) انظر صفحة ٣٣٦ لندن سنة ١٩٦١.

وبقي أن نرد على اعتراض قد يثور بشأن تقسيمنا لسيادة الشعب إلى سيادة سياسية وسيادة قانونية، وملخص هذا الاعتراض فيما نتوقع أن يقول أنصار نظرية السيادة القانونية باعتبارها المظهر الوحيد لسيادة الأمة إن القول بوجود "سيادة سياسية" قول لا مبرر له؛ لأن هذه السيادة – كما قدمنا – تستمد وجودها من الحقوق السياسية لمجموع الناخبين، وهذه الحقوق بدورها تستمد وجودها من القانون، ومعنى ذلك أن السيادة السياسية هي في النهاية سيادة قانونية.

فلو صح هذا الاعتراض لدحض كل ما قلناه عن السيادة السياسية، ولكنه مع ذلك غير صحيح لسبب بسيط وهو أننا إذا افترضنا أن هذه الحقوق غير مكفولة بالقانون، أي أنها لا توجد لأنه لا يوجد قانون يكفلها وينظمها، فماذا تكون النتيجة؟ النتيجة أن الحقوق التي كفلها القانون الطبيعي للإنسان ستضغط وتلح حتى تصدر السلطات الرسمية في الدولة قانوناً ينظم الحقوق السياسية، ويكفلها. وذلك واضح في المجتمعات التي ليس بها قوانين وضعية تعطي المرأة حقوقها السياسية؛ فإن المرأة، بدافع من قوة القانون الطبيعي الذي لا يني يتوقف عن العمل، تضغط وتجاهد وتلح لكي تستصدر القوانين التي تخولها حقوقها السياسية.

ولسوف يأتي الكلام عن هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الذي سنفرده لمناقشة حقوق الإنسان وقانون الطبيعة. فلنكتف الآن بهذا القدر رداً على اعتراض قد يثور أو قد لا يثور.

* * *

ذكرنا حتى الآن موجزاً مبسطاً لأنواع الديمقراطيات التي عرفها التاريخ وتحدثنا عن سيادة الأمة باعتبارها الأساس الأصيل لأي نظام من أنظمة الحكم الديمقراطي، ثم انتهينا إلى أن هذه السيادة إن هي إلا تعبير عن إرادة الأمة. ونناقش الآن ماهية هذه الإرادة، والصعوبات التي يمكن أن تصادف التعبير عنها تعبيراً صحيحاً جديراً بتحقيق الديمقراطية بالفعل وفي الواقع.

فما هي إرادة الأمة، وكيف يمكن التعرف عليها؟؟

لقد سبقت الإشارة إلى تعريف س. إ. بن S. I. Benn وزميله لإرادة الشعب بأنها: "ليست إرادة طبيعية، وليست مجموعة إرادات متماثلة لأشخاص ذوي مصلحة مشتركة، بل هي نتيجة اصطناع وسيلة توزن بها بعض الإرادات ضد بعضها الآخر"[١].

فلو كانت الإرادة طبيعية، أي واحدة بالنسبة لجميع البشر، كإرادة الحياة مثلا، لما شكلت الرغبة في التعبير عنها صعوبة ما، ولما كانت هناك حاجة ملحة في ابتداع أنظمة الحكم الديمقراطي سعياً إلى التعرف على إرادة الشعب لأنها في هذه الحالة تكون معروفة بغير سعي، ولا دليل.

---

(١) انظر كتاب "Social Principles and the Democratic State" لمؤلفيه R. S. Peters and S. I. Benn ص ٣٣٦ لندن سنة ١٩٦١.

ثم إنها لا يمكن أن تكون إرادة مجموعة من الناس يتشاطرون نفس الآراء والأهداف، والغايات، لأن ذلك ليس إلا تغليباً لإرادة واحدة في الأمة على سائر الإرادات التي لا بد وأن تتواجد جنباً إلى جنب في المجتمع البشري المؤلف من مجموعات بشرية تختلف في المشارب، والنزعات، والمصالح، والغايات. إذن فلا بد أن تكون إرادة الأمة حاصل جمع الإرادات المختلفة، والكائنة بالفعل في هذه الأمة، بحيث يكون هذا الحاصل صورة صادقة لها، حقيقية الأبعاد، واضحة الأضواء والظلال، تعكس كل ما يعتمل في داخل الأمة الواحدة من مفارقات، وتناقضات، وصراعات.

وفي هذا القول افتراض لا بد من التنويه به وهو أن الديمقراطية في صورتها المثلى تعكس الإيمان بالفرد العادي، والاعتقاد بأنه يستطيع أن يسهم إيجابياً في تطوير المجتمع، وحل مشاكله. ومن ثم فإنها تقيم الوزن لإرادته، وتبحث عن الضمانات التي تكفل التعبير عنها، حتى إذا ما توفرت هذه الضمانات، وظهرت الإرادة في الصورة، جنباً إلى جنب مع سواها من الإرادات الأخرى، انحصرت مهمة الديمقراطية وتحددت في محاولة إيجاد الوسيلة لوزن هذه الإرادات بعضها ضد بعض لكي نصل إلى ما يمكن أن نسميه "إرادة الأمة".

وليس في هذا الافتراض افتئات على الواقع، بل اعتراف به، فإذا قيل، على سبيل المثال، إن إرادة المجموع قد تكون ناقصة تحت ظروف الجهل، أو قصر النظر، أو التحيز، أو الانفعال، أو الانطباع العفوي، أو

الهستريا الجماعية، ومن ثم فإن هذه الإرادة لا خير فيها للشعوب التي ينبغي أن تترك قيادها، والحال هذه، لصفوة مختارة من الساسة المحنكين، الراسخين في العمل، طوال النظر. إذا قيل ذلك فإن الرد عليه يكمن في المعروف من الحقائق الاجتماعية، والتاريخية. فمن الملاحظ اجتماعياً أن الناس العاديين قلما يخطئون في الحكم بالنسبة للقضايا المتعلقة بسعادتهم، ومصالحهم، على المدى البعيد.

كما وإنه من المعروف تاريخياً أن ترك القيادة لهذه الصفوة طالما أورد الشعوب حتوفها، وجر عليها المصائب، والويلات. فقد آل الأمر بفرنسا تحت زعامة نابغة التاريخ نابليون إلى أن تقسمت، وفرضت على شعبها الجزية. وكذلك الحال بالنسبة لألمانيا الهتلرية. لا معدى إذا عن تحكيم إرادة الشعب في أقداره، ومصيره، لأن هذه الإرادة هي القاعدة الصلبة التي تشد الحاكم إلى واقع الحياة، وتمنعه من مغامرات المجد الشخصي، وشطحات العبقرية الضالة.

قلنا أن الديمقراطية الصحيحة تدعو إلى خوض عملية بالغة الدقة، توزن فيها إرادات الأمة المختلفة بعضها ضد البعض الآخر، حتى إذا ما رجحت كفة على أخرى قضت بأن الكفة الراجحة هي إرادة الأمة. ومعنى ذلك أن إرادة الأمة ليست إرادة المجموع، بل هي إرادة الغالبية، مما يوحي بأن إرادة الأقلية لا يلتفت إليها عند إصدار الأحكام النهائية على الأشياء، فكيف يمكن التوفيق بين إهمال إرادة الأقليات وبين معنى الديمقراطية بحسبانها تعبيراً عن جميع الإرادات المتصارعة في الأمة كلها؟

أولا: إن التسليم بحكم الأغلبية في الحكومات الديمقراطية هو أمر ضرورة، يفرضها الواقع. إذ أنه من غير الممكن أن تجتمع إرادات الأمة كلها على غاية واحدة؛ فإذا أمكن ذلك بالنسبة لبعض القضايا، وفي بعض الظروف، فإنه يستحيل بالنسبة لكل القضايا، وفي كل الظروف. فإذا اشترطنا أن إرادة الشعب لا تفصح عنها إلا إرادة جماعية، كان ذلك تعويقاً لإمكانية تطبيق الديمقراطية عملياً في الواقع المعاش. ومع ذلك فأي ضمان هناك بأن اتباع رأي الأكثرية سيؤدي إلى الحل الصحيح للمشكلات التي تواجه الدولة، والقضايا المطروحة أمامها؟

وهنا يجب أن نبدي بعض التحوط؛ فإن حكم الأغلبية غير مبني على افتراض أن الأغلبية العددية، لمجرد أنها كذلك، معصومة من الخطأ، ومترفعة عن الزلل "كما أنه لا يوحي بأن هذه الأغلبية هي من الناحية الأخلاقية في حل من أن تصنع ما تشاء، وتجرى مع الهوى. وإنما الافتراض القائم هو أنه مع احتمال الخطأ وفعالية الالتزام الخلقي، من الأصوب والأوفق العمل برأي الأغلبية، لأن الارتكاز إلى تجارب، وأحكام العدد الأكبر هو دائماً أدعى إلى الصواب من الاعتماد على تجارب، وأحكام العدد الأقل. ولا مناص من التسليم بهذه النتيجة حتى تستقر أوضاع الحكم على أقرب الأسس إلى احتمالات الصواب، لاسيما وأن عدم التسليم بها يؤدي إلى أحد أمرين: الفوضى، أو حكم الفرد، وكلاهما مرفوض، على الأقل من وجهة نظر الديمقراطية.

ثانياً: إن الديمقراطية لا تفترض أن الناس جميعاً متساوون من حيث الفطنة، والفضيلة، والمعرفة وغيرها من الصفات الموروثة والمكتسبة، فلماذا إذن تقضي بمساواتهم في الحقوق السياسية؟ لماذا مع أن الاختلاف في الصفات والملكات يجر في أعقابه اختلافاً في قيمة الحكم الصادر عن صاحبها؟ ذلك أيضاً أمر تفرضه الضرورة؛ فالأغلبية العددية أمر لا مفر منه. إذ كيف يمكن تقييم امتياز ناخب على من سواه؟ أيقال مثلا إن الفرد المثقف يجب أن يكون لصوته الانتخابي ضعف ما لصوت الجاهل، من حيث الوزن والقيمة؟ فمن يضمن أن هذا الناخب الممتاز ثقافياً، ممتاز أيضاً من ناحية الفضيلة والأخلاق؟ وكيف يمكن قياس الفضيلة، والحنكة، والإيثار، والتجرد عن الشهوات العمياء، وكلها قيم تدخل في وزن قيمة الصوت الانتخابي؟

إن صعوبة هذا العمل، بل استحالته، تضطرنا إلى الانتهاء إلى أن الطريقة الوحيدة الممكنة، والعادلة، هي حساب الأغلبية العددية، بحيث يكون لكل ناخب صوت واحد يتساوى في قيمته عند العد النهائي بجميع الأصوات.

ثالثا: ومع ذلك فإن الفرصة أمام الامتياز موجودة في النظام الديمقراطي، بحيث لا تكون الإرادة النهائية حصيلة أغلبية عددية، بل كذلك نتاج ما لآراء هذه الأغلبية من وزن وقيمة؛ فالديمقراطية بتشديدها على حرية الاجتماع، وأدوات الإعلام تفتح المجال أمام الأفراد الممتازين لكي ينشروا آراءهم السديدة، المدروسة، بين أكبر عدد ممكن من

الناخبين. وبذلك تسنح، عن طريق القدرة على الإقناع، الفرصة التي ضاعت بتغليب العدد على القيمة. ولا يمكن لنظام يحترم الإنسان كإنسان أن يسمح بغير الإقناع سبيلا لنشر الرأي، مهما كان قيماً، ودفعه إلى أعمال الوجدان العام، ولا غرو فإن البديل الوحيد للإقناع هو القمع أو القهر، وذلك أسلوب بينه وبين الديمقراطية الصحيحة خصومة قائمة لن تزول.

رابعاً: إن القول بأن الديمقراطية هي حكم الأغلبية لا يتضمن البتة التسليم لهذه الأغلبية، لمجرد امتيازها العددي، بحق الجور على الحقوق الأساسية والطبيعية للأقلية. فالديمقراطية نظام مؤسس على المبادئ الأخلاقية العامة: من احترام لحقوق جميع الأفراد الطبيعية، وضرورة الالتزام الحق والعدل والفضيلة عندما توضع حقوقهم الأساسية، ومصالحهم الحيوية، في الميزان.

فإذا حدث وانتهكت الأغلبية الحاكمة المبادئ الخلقية العامة في تصرفاتها إزاء الأقلية المحكومة انعدم بالتبعية أحد المسوغات الرئيسية لإطلاق صفة الديمقراطية على هذا الحكم. وجيفرسون Jefferson، رائد الديمقراطية الأمريكية، يحذر من تحلل الأغلبية من مبادئ الأخلاق في معاملتها للأقلية، ويؤكد ضرورة الحفاظ على حقوقها، ويقول: "يجب أن نتذكر دائماً كمبدأ مقدس أنه بالرغم من أن إرادة الأغلبية يجب أن يكون لها القدح المعلى في جميع الحالات فإن هذه الإرادة، لكي تكون شرعية،

يجب أن تكون صائبة: وأن الأقلية لها حقوقها المماثلة، التي يجب أن تحميها قوانين عادلة، ينحدر انتهاكها إلى درك القهر أو القمع".

خامساً: لا ينبغي أن ننسى أن انتقال السلطة إلى الأغلبية في الأنظمة الديمقراطية إنما هو انتقال مؤقت، له حدود زمنية معينة منصوص عليها في الدساتير. ومعنى ذلك أن السلطة يمكن أن تسحب من الأغلبية إذا هي أساءت استخدامها، لأنها بعد انتهاء فترة الحكم تعود إلى الشعب لتقدم له كشف الحساب عن أعمالها، فيمنحها الثقة أو يحجبها عنها. وهكذا قد تصبح أقلية اليوم أغلبية الغد، والعكس بالعكس. فحكم الأغلبية ليس حكم طبقة واحدة مسيطرة على جميع الآماد، وفي كل الظروف، لأنها – أي الأغلبية – تمثل سلطة موقوتة، تدور بين مختلف القوى والاتجاهات دوران الزمن، ورضا الشعوب.

* * *

قبل أن أختتم هذا الفصل أود أن أنبه إلى أنني قد قصدت منه إلى المعالجة السريعة لبعض النظريات الديمقراطية، وزواياها المهمة، التي رأيت أن تكون واضحة في ذهن القارئ قبل أن يستفيض بنا البحث، ولسوف نعود إلى مناقشة كثير من المشكلات التي ألممنا بها هنا إلماماً سريعاً – في مواضع أخرى من هذا الكتاب بتفصيل أكبر. ولكني مع ذلك أحب أن أؤكد أن دفاعي عن حكم الأغلبية ليس معناه أنه الحكم الأمثل، فالحكم الأمثل هو بلا مراء حكم الإجماع، وإنما هو فقط حكم الضرورة التي

يوجبها عدم توفر الإجماع في أغلب الظروف المتاحة. بل أكثر من ذلك، لا يفوتني أن أشير إلى أن حكم الأغلبية كثيراً ما يبتذل بفعل الأقلية ذات الغلبة الاقتصادية، بحيث تستطيع عن طريق هذه الغلبة الحصول على أغلبية برلمانية لا تمثل بأية حال الأغلبية الشعبية الأصيلة. وهكذا قد يصبح مبدأ حكم الأغلبية Majority Rule طريقاً إلى سيطرة الأقلية المقنعة بوشاح الأغلبية Disguised Oligarchy.

أهم مراجع هذا الفصل:

1- Democracy in world of tension

By

JOHN PLAMENATZ

2- Democracy in America

By

ALEXIS DE TOCQUEVIILE.

3- Introduction to the study of the Law of the constitution.

By

A. V. DICEY

4- Puritanism and democracy.

By

RALPH BARTON PERRY.

5- Social principles and the democratic state

By

S. I. BENN and R. S. PETERS.

6- Fundamentals of government

By

HENRY. J. SCHMENDT and PAUIG STEINBICKER

٧- الميثاق الوطني.

٨- الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية.

للدكتور عبد الحميد متولي

وذلك عدا المراجع التي ذكرت في الهوامش وثنايا الحديث

الفصل الثاني

الدولة

ما هي الدولة؟؟.. ذلك سؤال لا بد له من جواب دقيق، ومحيط، إذا أردنا أن نعلم علم اليقين كنه الصلة القائمة، والممكنة، بين الدولة كحقيقة من حقائق المجتمعات الحديثة وبين مفهوم الديمقراطية عموما، وإمكانيات تطبيقها بوجه خاص. فما من أحد يستطيع أن يكتشف خصائص الشيء، ما لم يدرك أولا على وجه الدقة ما هو هذا الشيء، وما العناصر المكونة له. ومن غير هذا الإدراك لطبيعة الدولة وجوهرها، يغدو الباحث في مشكلات الديمقراطية كمن يبني ناطحة سحاب على كثيب أهيل من الرمال، أو كمن يريد التجديف بزورق على الأرض الجماد.

وقد يذكر ردا على هذا السؤال: أن الدولة هي ذلك المصدر الذي تنبع منه كل الشئون المتعلقة بالسياسة، أو أنها الأساس الذي تقوم عليه كل الأبنية السياسية، أو قد يقال إن الدولة هي الهيئة المعنوية التي تمثل الشعب، وآماله وتمسك بناصية السلطة فيه. وقد يقال غير هذا من التعريفات العامة، المجملة، التي لا يمكن أن تسد الفراغ، أو تغني عن البحث في الدقائق والأصول.

بل قد نستطيع أن نحلل "الدولة" إلى عناصرها الأولية، المكونة لها، وهي: السكان، والحكومة، والإقليم، ونزعم بعد ذلك أننا قد وصلنا إلى

اكتشاف حقيقة مفهوم الدولة. بيد أننا نصدم بعدئذ بأننا كنا واهمين؛ فخصائص الدولة لا تكون حاصل جمع خصائص العناصر المؤلفة لها، إلا بقدر ما تكون خصائص الماء حاصل جمع خصائص الأكسجين والهيدروجين، فكما وأن الماء يختلف من حيث الوظيفة والخصائص اختلافا أساسيا عن الكيماويات الداخلة في تركيبه، فكذلك الدولة وحدة قائمة بذاتها، مستقلة في صفاتها ووظائفها، وقد تكون كذلك، ولو جزئياً، وحدة سياسية معنوية، غير مدركة بالحواس، وإن أحاطت بها العقول والأذهان.

ولعل هذا هو ما يفسر التعارض البين في مناحي التفكير السياسي عند وضع النظريات التي تهدف إلى إجلاء الغموض الذي يكتنف مفهوم الدولة، وأصل نشأتها؛ فتاريخ التفكير السياسي أو الفلسفة السياسية لا يعرف موضوعا كثر حوله الجدل، واحتدم الخلاف، مثل هذا الموضوع، فالنظريات التي تعالج هذا الموضوع كثيرة، متباينة، وهي على كثرتها، وتباينها، لا تصل إلى قرار قاطع يمكن الوقوف عنده، والركون إليه. وما ذلك إلا لأن الدولة، كما قدمنا، وإن تكونت من عناصر مادية، ملموسة، إلا أنها في النهاية تصبح كائنا معنوياً يجل إدراكه على الحواس.

ووجه الصعوبة في التوصل إلى قرار متفق عليه بشأن فلسفة الدولة، وأصل نشأتها، هو أن هذه الوحدات السياسية التي نسميها "دولار" تختلف فيما بينها اختلافا كبيراً من حيث خواصها المادية، والخارجية، مثل السكان، والإقليم، والنظام الاقتصادي، وشكل الحكومة، والحالة الاجتماعية.. إلى آخره. فمن حيث السكان نجد أن الدول الحديثة يتراوح

عدد سكانها بين سبعمائة مليون في الصين الشعبية مثلا إلى أقل من عشرة آلاف في "أندورا". ومن حيث الإقليم نجد أن دولة كالاتحاد السوفييتي تغطي مساحتها حوالي تسعة ملايين ميلا مربعا، بينما مساحة "موناكو" لا تكاد تصل إلى أربعمائة فدان. ومن حيث التاريخ، يلاحظ أن دولة مثل "مصر" ترجع كينونتها القومية إلى ما قبل التاريخ المدون بمئات السنين بل آلافها، في حين أن دولة كجمهورية اليمن لم تعرف صورة الدولة المنظمة إلا منذ عهد جد قريب.

ومن حيث الوضع الاقتصادي نجد أن بعض الدول رأسمالية، وبعضها شيوعية، وبعضها اشتراكية، كما أن بعضها يعتمد على الزراعة، والآخر على الصناعة، وفريق ثالث على التجارة، وفريق رابع على هؤلاء جميعاً. ومن حيث الشكل الحكومي فإننا نستطيع أن نقول بلا مبالغة أن هناك من الأشكال الحكومية بقدر ما هناك من الدول. ودع عنك اختلاف اللغات، والحالات الاجتماعية والمواريث الثقافية، بين بعض الدول وبعضها الآخر. ويكفي مثلا أن نلمح إلى أن الدولة الواحدة قد يكون فيها أكثر من لغة، كما أن أكثر من دولة قد تتحدث لغة واحدة.

ولا تمنع هذه الاختلافات الواسعة المدى من أن تشترك جميع الدول في صفات أساسية، أو مكونات رئيسية، توجد هنا كما توجد هناك. تماما كما أن اختلاف الناس في طول القامة، والوزن، والثقافة، والمزاج، لا يمنع من أنهم جميعاً، وبرغم هذه الاختلافات، يشتركون في صفات أساسية هي أنهم بشر من لحم، ودم، وعظام. ويمكن تلخيص المكونات الرئيسية التي

تدخل في تركيب شخصية الدول المادية في ثلاث: السكان، والإقليم، والحكومة.

أولا- السكان:

لا يمكن تصور وجود دولة من غير سكان، أي ناس يعيشون في جزء معين من الكرة الأرضية، فهؤلاء الناس هم العنصر الأساسي في تكوين الدولة، وعليه يتأسس وجود العنصرين الآخرين (الإقليم والحكومة. وطبعاً لا يشترط عدد معين من السكان، كما لا تشترط عوامل اللون، أو الثقافة، أو اللغة، أو الجنس. أقول لا يشترط هذا لسببين: (أولا) لأننا هنا نتحدث عن الشخصية المادية للدولة، فيكفي أن نقول: إن وجود السكان ضروري لتكوين هذه الشخصية، أما صفات هؤلاء السكان وخصائصهم فأمر ثانوي في هذا الصدد، وإن كان بالغ الأهمية بالنسبة لتكوين شخصيتها المعنوية. تماما كما تقول إن وجود العظام ضروري لتكوين جسم الإنسان بغض النظر عما إذا كانت هذه العظام فارهة أو قصيرة، وإن كانت الصفة المحددة التي تطلق على العظام هي التي تميز، ضمن عوامل أخرى، فرداً عن فرد لأنها تختلف باختلاف الأفراد. و(ثانيا) لأن عوامل اللغة، والجنس، والثقافة، والعادات، وغير ذلك، أشياء تساعد على تكوين ما يسمى بالأمة ولا أثر لها يذكر في تكوين الدولة؛ فالدولة قد تتكون من عدة قوميات متباينة بالنظر إلى العوامل الآنف ذكرها، ولكنها مع ذلك لا تفقد صفة الدولة. (مثال ذلك: سويسرا والاتحاد السوفييتي).

كما أن الدولة قد تتكون من أمة واحدة مثل مصر، وفرنسا. وهذا يحدونا إلى عدم موافقة بعض فقهاء الدستور المصريين على تقسيم أركان الدولة إلى: أمة، وسيادة، وإقليم[1]. لأنه في الوقت الذي يكون فيه وجود الأمة "nation" ضرورياً، فإن وجودها، بكل العوامل الداخلة في تكوينها، كعنصر بارز موحد، يكاد يكون مستحيلا في الدول المكونة من عدة أمم أو قوميات nationalities ولذلك نفضل تسمية هذا العنصر الأساسي بالسكان Population بدلا من "الأمة. Nation".

ثانياً ـ الإقليم:

متى وجد السكان، كان من الضروري تحديد البقعة التي يعيشون عليها، بحيث يمكن أن يقال إن هذه البقعة، أو هذا الإقليم، هو لهؤلاء السكان ولا يمكن انتهاك حدوده. ويدخل ضمن هذا الإقليم الأنهار والبحيرات الداخلة في حدوده، وكذلك مدى ثلاثة أميال "عادة" من البحار والمحيطات المارة به، وأيضاً السموات التي تغطي حدوده.

---

(1) راجع كتاب الدكتور عبد الحميد متولي، "الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستوري"، وقد سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول.

ثالثا: الحكومة:

ومتى وجد السكان والإقليم فلابد من وجود العنصر الثالث وهو الحكومة التي تقوم بتنظيم شئون الدولة، وحماية حدودها، والعمل على تحقيق أهدافها؛ فالحكومة هي وكيل السكان، أو هي الجهاز التنفيذي للدولة. والهيئات التشريعية والتنفيذية في الدولة، وكذلك الهيئات القضائية وما إليها. كل هذه تشكل ما يسمى بالحكومة. وبالرغم من أن الحكومة والدولة اسمان يطلقان عادة على نفس الشيء إلا أنه لا بد من الضغط على الفرق بينهما؛ فالحكومة جهاز مادي، أي مكون من أشخاص وهيئات منظورة، ومعروفة، وبعبارة أخرى، فإن الحكومة شخصية مادية فقط بينما الدولة كما قدمنا ذات شخصيتين: شخصية مادية مكونة من السكان، والإقليم، والحكومة[١]. وشخصية أخرى معنوية سنحاول تعريفها، وإدراك تركيباتها المعنوية، في الصفحات التالية.

فإذا توصلنا إلى أن الدولة تتكون من سكان، وإقليم وحكومة، فليس يعني ذلك أن كل منظمة تكتمل فيها هذه الأركان الثلاثة يمكن تسميتها دولة؛ فالعشيرة أو القبيلة مثلا هي مجموعة من الناس تربط بينهم بعض الصلات الخاصة (السكان)، يعيشون في مكان محدد، معروف (الإقليم)، ولهم نظام في الحكم يتمثل في شيخ القبيلة أو رئيسها

(١) يلاحظ أنني قلت "الحكومة" ولم أقل "السيادة" كما قال بعض فقهاء الدستور المصريين، ومن بينهم الدكتور "متولي" لأن القول بأن "السيادة" عنصر من عناصر الدولة قول لا يتفق إلا مع النظرية القائلة بأن "السيادة" إنما هي سيادة قانونية، أي سيادة الحكومة. وقد سبق أن ناقشنا هذه النظرية في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(الحكومة). فهل يمكن، وقد اكتملت للقبيلة أركان الدولة الرئيسية، أن نقول إنها دولة؟ ذلك بالطبع سخف وهراء. إذن فلا بد أن يكون لدولة خصائص أخرى أهم وأنفع في الدلالة عليها، وتمييزها من سائر المنظمات، أو التجمعات البشرية المعروفة.

وبعبارة أخرى، لا بد أن هناك قوة ما تتدخل لتعمل – بطريقة خاصة – على توحيد هذه الأركان الأساسية بحيث تكون نتيجة هذا التوحيد هي "الدولة" وليست أي شيء آخر. فما هي هذه القوة؟؟ هل الدولة، كالجسد البشري، تتوحد بفعل روح، أو قوة معنوية، تنفخ في جميع أعضائها الحركة، والحياة؟.. أو ترى تتوحد بفعل قوة ميكانيكية كالطائرة، والقطار، والسيارة؟ وفي كلمات أخرى، هل هي قوة مادية أو معنوية تلك التي تجعل الدولة دولة، ولا تجعلها أي شيء آخر...؟؟ أم تراها قوة مادية ومعنوية في نفس الوقت...؟؟

أسئلة كثيرة والأجوبة عنها أكثر، ومازال باب البحث مفتوحا للمزيد، وسنحاول فيما يلي استعراض أنماط بارزة من هذه الأجوبة، مع إثبات تعليق يسير، كلما كان ذلك بعض الجهد المستطاع.

* * *

إن النظريات التي حاول بها الفلاسفة السياسيون تفسير طبيعة الدولة لا تخرج في خطوطها العريضة عن أحد احتمالين: إما أن تكون الدولة كائناً حياً، كالنبات، أو الحيوان، أو الإنسان، وإما أن تكون جهازاً آلياً من صنع

الإنسان كالطائرة، أو السيارة. وفي كلا الاحتمالين نستطيع أن نجد حلا لمشكلة توحد الدولة، وتفسيراً لجوهرها، أو نستطيع على الأقل الاقتراب من ذاك الحل، وهذا التفسير.

فعلى أي أساس يفترض أن الدولة كائن عضوي حي؟ وعلى أي أساس يفترض أنها آلة ميكانيكية، على الرغم مما بين الاثنين من تفاوت واضح في طبيعة النشأة، والوظيفة، والتكوين؟

* * *

منذ بداية القرن التاسع عشر، والحديث يكثر عن الدولة باعتبار أنها كائن عضوي حي. وقد أوجدت هذه النظرية صدى قوياً في كتابات كثير من الفلاسفة البارزين، وجل المفكرين السياسيين. والحقيقة أن النظر إلى الدولة بهذا الاعتبار يستمد وجوده من أقدم عصور التفكير السياسي، منذ عهد أفلاطون، وشيشرون، وغيرهم. فقد أشار أفلاطون مثلا إلى التشابه بين وظيفة الدولة ووظيفة الفرد، كما شبه "شيشرون" الجهاز التنفيذي في الدولة بالروح المسيطرة على جسد الإنسان. ولكن توسيع هذا النظر، وتعميقه، واعتبار الدولة وحدة عضوية حية بالفعل، لم تبرز ملامحه، وأبعاده، بهذا الوضوح إلا في القرن التاسع عشر حين أصبحت الإشارة إلى الدولة بهذا الاعتبار قاسما مشتركا بين كثير من الكتاب والمفكرين.

ولكن القائلين بهذه النظرية اختلفوا أيضاً فيما بينهم، فإذا كان الإنسان، مثلا، مكونا من جسد وروح، فهل الدولة كذلك جسد وروح؟ أم

أنها وحدة معنوية، روحية، ميتافيزيقية فقط؟ أم تراها وحدة مادية، تقوم بوظائف الجسد البشري من غير أن يكون للروح دور يذكر في بنائها؟

هنا ينقسم أنصار النظرية العضوية إلى فريقين: فريق يرى أن الدولة وحدة روحية في المكان الأول، وآخر يضغط على أهمية الجانب المادي، ويرى أنها تقوم بمثل الوظائف التي يقوم بها الجهاز العضوي في الكائن الحي.

أما الفريق الأول فينادي بأن الدولة وحدة قائمة بذاتها، مستقلة تماماً عن الناس الذين يدخلون في تكوينها. ويعتلي القمة من هذا الفريق الفيلسوف الألماني "جورج هيجل" الذي حفزته عدة عوامل إلى المغالاة في هذه النظرة التجردية، والإخلاص لها. هو أولا كان بروتستانتياً، على طراز المصلح الديني "لوثر"، شديد التحمس لمعارضة سلطان الكنيسة، وبالتالي، دعم كيان الدولة، وتأييد سيطرتها. وهو ثانياً كان من أشد المعجبين بنظام الحكم المطلق في بروسيا، ثم هو ثالثا كان من المؤمنين في كتاباته الفلسفية بفكرة الوجود المطلق، أو الوجود المجرد، بمعنى أنه كان يفضل الكليات على الجزئيات، ويرى أن هذه الكليات ستكون أعظم، وأكثر ثباتاً إذا ما خضعت للقوة المنظمة؛ فالجزئيات عنده ليس لها وجود مستقل بذاته، بل ترى فقط في مرآة الكليات، أو لا ترى على الإطلاق. فالكليات هي

الوحدة الحقيقية التي لا وجود إلا لها [١]. فالدولة هي الكل، وهي المطلق، ووجودها هو الوجود الحقيقي الذي لا يتوقف على وجود الأفراد.

ولذلك نراه يقول إن الدولة هي: (الفكرة المقدسة كما تحيا على الأرض). ويقول: (إن كل ما للإنسان من قيمة، ووجوده الروحي على إطلاقه، يأتي إليه عبر الدولة..)[٢]. وفي كتابه المسمى: "فلسفة القانون Philosophy of law" نرى نفس الفكرة أكثر وضوحاً، وإصراراً، حيث يقول: إن الدولة تجسد الفكرة الأخلاقية، والروح المعنوية، كإرادة مادية، بارزة للعيان، واضحة لذاتها، تفكر، وتعرف نفسها، وتحقق ما تعرفه، بقدر ما تعرفه)[٣].

وهكذا تصبح الدولة – في نظر هذا الفريق من الفلاسفة الذي يمثله هيجل –كائناً عاقلا يفكر، ويعرف، ويريد، وليس للأفراد وجود روحي، أو معنوي إلا باعتبارهم أعضاء في الدولة.

ولقد وجدت هذه الفكرة طريقها إلى التنفيذ في النظامين النازي والفاشي اللذين قاما على أساس أن الدولة هي قمة الحياة السياسية وقاعدتها، وأن الأفراد لا وجود لهم إلا في ضوء هذه الحقيقة الكبيرة. ومن ثم فإن الزعيم الفاشي "موسليني" يعلن في صراحة لا تدع مجالا للمناقشة:

---

(١) لمزيد من البحث في هذا الموضوع راجع الفصل الخاص بهيجل في كتاب الفيلسوف البريطاني برتراند راسل: "History of western Philosophy".

(٢) راجع كتاب هيجل المسمى (فلسفة التاريخ Philosophy of History) الترجمة الانجليزية لـ: J. Sibree.

(٣) اقرأ برتراند راسل في المرجع الذي سبقت الإشارة إليه.

(الفاشية تنظر إلى الدولة على أنها "مطلق"، لا يكون للأفراد أو للجماعات بالمقارنة معه إلا وجود نسبي يرى فقط من خلال علاقتهم بالدولة. إن الدولة في حد ذاتها كيان واع، ولها إرادتها وشخصيتها المستقلة).

أما الفريق الثاني من أنصار هذه النظرية فيقول بأن للدولة خصائص، ووظائف تشبه خصائص أعضاء الجسم البشري ووظائفه. وهو يرى أنها، كأي جهاز بيولوجي، تولد وتنضج، وتتكاثر، ثم تموت. وعلى النقيض من الفريق الأول يرى الفريق الثاني أن الأفراد يكونون في جسم الدولة خلاياه الحية، أما العائلات وغيرها من التكتلات الاجتماعية فتكون من هذا الجسم أعضاءه الأكثر تعقيداً مثل العضلات أو الشرايين أو الأمعاء.. وهلم جرا. ويتزعم هذا الفريق الكاتب الألماني الكبير ج. ك بلانتسكلي J. K. Blunschli الذي كان لآرائه دوي هائل وأثر كبير، في التفكير السياسي للقرن التاسع عشر.

وقد يقال إن هذه النظرية مسرفة في الخيال، ولا يمكن أن تعكس بصدق طبيعة الدولة بحسبانها حقيقة واقعة في حياة الشعوب، وهذا حق، ولكنه ليس كل الحق. فدولة كالولايات المتحدة مثلا يمكن أن يكون تاريخها القصير مصداقاً لصحة هذه النظرية. فقد "ولدت" في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، ثم أخذت تنمو من حيث المساحة وعدد السكان، حتى استوت شاباً يافعاً منذ مستهل هذا القرن، ثم انتقلت بعد ذلك إلى

مرحلة التكاثر، أي المرحلة التي بدأت فيها شخصيتها، وأنظمتها في الحكم، تجد لها مقلدين، وأشباها، في أكثر من منطقة من مناطق العالم.

وإذا صدق ما يقال من أن التاريخ يعيد نفسه، فلا بد أن تنتهي الولايات المتحدة إلى مرحلة "الموت" كما انتهت غيرها من الدول التي بلغت غاية النمو مثل إمبراطورية الفرس، والروم، والإمبراطورية العثمانية، وإمبراطورية نابليون. وهي كلها إمبراطوريات تصدق عليها النظرية العضوية في تفسير الدولة: أي أنها ولدت، ثم نمت، ثم تكاثرت، ثم ماتت، مثلها في ذلك مثل أي كائن حي.

ويقد يقال إننا إذا استطعنا، بعد لأي، طبقاً لهذا المنطق أن نسلم بأن الدولة، كما يقول فريق "بلانتسكلي" كائن عضوي، يولد، وينمو، ويتكاثر، ويموت، فلا شك أننا سنجد صعوبة أكبر من التسليم بوجهة نظر "هيجل" وأتباعه في أن الدولة كائن عاقل، له إرادة ومنطق، بمعزل عن إرادة الأفراد، ومنطقتهم.

ولكن "هيجل" وأنصاره يحاولون إزالة الشك في واقعية نظريتهم بقولهم إن للدولة عقلها المفكر بالفعل، وهو يتمثل في هيئاتها التشريعية، كما أن لها إرادتها المجسمة في القانون. وهم يضيفون إلى ذلك قولهم إنه لا يمكن تفسير تصرف الدولة السريع في الأزمات الطارئة إلا بأنها تتصرف فعلا بوحي من عقل مدبر، وإرادة ماضية. هذه الإدارة، وذلك العقل يشبهان تماماً إرادة وعقل الكائن الفرد. فإذا كان الفرد، بوحي من حسن

إدراكه، وتصميمه، يستطيع أحياناً أن يضحي بالمكاسب المادية العاجلة، من أجل أهداف أبعد، فإن الدول تفعل ذلك أيضاً في أحيان كثيرة "مثال ذلك حرب مصر من أجل تحرير قناة السويس".

فالدولة، في هذا المثال، ضحت برخاء بالها مؤقتاً، وخاضت حرباً ضاربة، كلفتها الكثير من الأموال والأنفس، من أجل أن تصبح عوائد القناة خالصة لها، وتنعم باستقلالها الاقتصادي على المدى البعيد. وعلى العموم، فإننا إذا أخذنا بهذه النظرية فلا بد أن نسلم على الفور بعدة نتائج تلحق بها لحوق التابع بالمتبوع، أهمها:

أولاً: لا بد أن نعزو للدولة جميع الخصائص التي تواضعنا على أنها تميز الإنسان من سائر الكائنات والموجودات. فلا بد أن تكون الدولة ذات ذكاء وما يتبعه من قدرة على الحكم، والترجيح. وهذا يستتبع أن تكون متلبسة بروح خالد ينفخ فيها وعياً ناضجاً بما يجب وما لا يجب، وإحساساً بمسئوليتها إزاء نفسها، والأفراد التابعين لها، والحياة البشرية، على إطلاق التعبير، وانفساح مداه. أي أن الدولة تصبح، بفعل هذه الخصائص، وحدة مستقلة تمارس الحكم الذاتي.

ثانياً: إذا صدق في ضوء ما تقدم أن الدولة وحدة محكومة ذاتياً وكيان قائم بذاته Self- determining Entity انتفى بالتبعية أن يكون الأفراد الخاضعون لها كذلك. فمن التناقض أن يقال إن الاستقلال يمكن أن يكون من نصيب الجزء والكل معاً، وفي وقت واحد. فلا يستساغ عقلا

أن يقال إن الجسم ككل هو وحدة مستقلة ذات إرادة، أي أنه يستطيع أن يتحرك في أي اتجاه، وليكن اتجاه الجنوب مثلا، في الوقت الذي يقال فيه إن جزئيات هذا الكل، أي أعضاء الجسم كالأرجل، مستقلة أيضاً، وتستطيع أن تتحرك في نفس الوقت وإلى أي اتجاه تريد، وليكن اتجاه الشمال مثلا. إذ لا بد، والحال هذه من أن يقع التناقض بين الاستقلاليين، فيحد أحدهما من فاعلية الآخر، أو يلغيه تماماً. إذن فالمعقول، والمستساغ أن يوجد استقلال واحد، تذوب فيه كافة الاستقلالات الأخرى.

وهذا الاستقلال الممكن هو، وفاقاً لرأي أصحاب هذه النظرية، استقلال الجسم، أو الكل، أو الدولة. أما الأفراد فهم أدوات ليس لهم استقلال شخصي، منفرد بذاته، بل عليهم أن يعملوا لتحقيق الغاية من وجودهم وهي استقلال الدولة. وفي هذه الحالة لا يكون لهم من حقوق قبل الدولة سوى ما للخلايا من حقوق قبل الجسم، وبديهي أن مثل هذا التفكير لا يفترض أن تكون بالضرورة غاية الدولة متفقة، ومتساوقة مع غايات الأفراد، بل على العكس نلاحظ أن الافتراض القائم هو احتمال تناقضها، وترديها في وطيس معامع سافرة أو مقنعة. وهذا هو ما يفسر إيمان الفاشية والنازية بحقهما في إبادة مجموعات كاملة، بالغاً ما بلغ عددها، من الأفراد في حالة توجسهما من أن وجودهم خطر على غاية الدولة التي يجب أن تسمو على سائر الغايات بالغاً ما بلغ عدد الساعين إليها.

ثالثاً: وتأسيساً على ما سبق فإنه لا مكان للديمقراطية في ظل هذه النظرية، مهما كان شكلها، ولون الزي الذي ترتديه. فما دامت الدولة

وحدة كاملة، لها إرادتها، وغايتها المستقلة، فمن نافلة القول أن الأفراد لا حيلة لهم إلا أن يكونوا لاحقين بها، وخاضعين لمشيئتها. لأن الدولة في هذه الحالة لها عقل وإرادة. فبالعقل تحدد الغاية، وبالإرادة يكون التصميم على بلوغها مهما كانت العراقيل والصعاب، التي قد يكون من بينها ما تسميه الديمقراطيات، بحكم الأغلبية. فالدولة حين تفكر، وحين تريد، تتضاءل بجانب فكرها وإرادتها، سائر الأفكار والإرادات، ولتكن أوزانها وأحجامها ما تكون.

وعلى الجملة، فإن منطق هذه النظرية لا ينتهي بتناقض بين مع أي مفهوم للديمقراطية فحسب، بل يدخل معها في صراع مرير، شديد الأوار، حامي الوطيس.

* * *

والآن: ما الرأي في هذه النظرية؟ وما مدى ما فيها من حقائق صلدة لا تقبل الجدل، وثغرات مفتوحة تسمح له بالمروق والنفاذ؟

لعلنا نستطيع أن نبين هذه وتلك، ونجملها في عدة نقاط:

أولاً: لا شك أن هناك تشابه له مغزاه بين تكوين الدولة ووظائفها، وبين تكوين الجهاز العضوي ووظائفه. والدولة المثالية هي بالفعل تلك التي تشتد فيها وشائج الصلة بين الأفراد بحيث يصبحون كالأعضاء المتكاملة في الجسم الواحد. وبذلك يكون مبدأ التضحية الذي قررته هذه النظرية له

مبرراته الواقعية والمنطقية، فالعقل يتعب أحياناً ليريح الأيدي، والأيدي تضحي براحتها لتسد حاجة المعدة. وهكذا. بل إنه في حالة الأزمة، وعند الحاجة، يبتر عضو من أعضاء الجسم ليسلم باقي الأعضاء. وكذلك شأن الدولة.. يتعب بعض أفرادها ليستريح بعضهم، ويضحى بحياة فريق ليسعد بالحياة الفريق الآخر.

ثانياً: ولكن أصحاب هذه النظرية لا يقفون عند مجرد تشبيه الدولة بالجسم الحي، بل يذهبون إلى القول بالمماثلة الفعلية بينهما. وذلك، بلا مراء، ذهاب بالشبيه إلى آماده الخاطئة. فالفرد في الدولة ليس بالنص والفص كالخلية في الجسد، إذ بينما الخلية لا تحيا إلا في الجسد، يستطيع الفرد، لا أن يعيش بمعزل عن الحياة السياسية في الدولة فحسب، بل كذلك أن يغير جنسيته، ويفك وثاقه الذي يربطه بإحدى الدول ليرتبط بأخرى. وكذلك، فإنه في حين أن الجسم لا يخضع في نموه لإرادة ذاتية بل للعوامل البيولوجية المختلفة، نرى الدولة تنمو أو تنكمش بحسب إرادة أفرادها، والأعمال الصادرة عنهم. فليس للجسم إرادة في أن يكون طوله سبعين أو مائة وسبعين سنتيمترا، ولكن إرادة الأفراد واضحة في أن تظل الجمهورية العربية المتحدة كما هي عليه أو أن تمتد من الخليج إلى المحيط. فإرادة الأفراد، وتصميمهم، وأعمالهم المتأنية، هي العامل الحاسم في نمو الدولة، وازدهارها.

ثالثاً: وأقوى من ذلك دلالة على قصور هذه النظرية في تفسير طبيعة الدولة أن يقال إن الأفراد ليس لهم وجود روحي مستقل عن وجودها.

صحيح أن الدولة تتدخل أحياناً عن طريق أجهزتها المختلفة لطبع ثقافة الأفراد، وأمزجتهم، واتجاهاتهم، بطابعها الذي تريد. ولكن ليس معنى ذلك أن تقوض في سبيل ذلك كيانهم الروحي، وتشكله بقالبها الحديدي الذي لا يلين. لأنها إن فعلت ذلك تهدم المفاهيم الديمقراطية قاطبة، وتنقلب إلى حمأة الفاشية التي آمنت بهذه النظرية، وتحمست في تطبيقها، فحولت حياة الشعب الإيطالي إلى جحيم لا يطاق.

وصفوة القول أن النظرية العضوية في تفسير الدولة، وإن حملت في ثناياها بعض البذور الطيبة، إلا أنها لا تصلح أساساً يمكن البناء عليه بناء غير آيل للسقوط. فلقد أفسدتها المبالغة، والذهاب مع التشبيه إلى آماده الخاطئة، ومنزلقاته الخطيرة. وانتهى أمرها إلى تناقض واضح مع حقائق الأشياء، وقصور غير خفي عن ملاقاة حاجتنا إلى رفع هيكل للدولة يستوعب المعاني الديمقراطية، وتطبيقاتها العملية.

وعندي أن غاية ما فعلته هذه النظرية أنها قفزت بنا بلا هوادة من طرف النقيض إلى طرفه الآخر، فحملتنا من حيث لا نستطيع أن نرى بسبب عتمة الديجور، ودكنة الظلام، إلى حيث لا نستطيع بالمثل أن نرى لشدة البهر الذي يعشى الأبصار العيون.

وطائفة أخرى من المفكرين السياسيين تنظر إلى الدولة لا على أنها كائن بيولوجي حي، له جسد وله روح، بل على أنها جهاز آلي تجمع قطعه

بعضها إلى بعض، ويصمم بطريقة تجعله قادراً على أداء غرض مقصود هو إقرار النظام، والمحافظة على الأمن، في المجتمعات البشرية.

ومن الطريف أن هذه النظرة إلى طبيعة الدولة اشترك فيها عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً كبيراً، وينتمون إلى مدارس فكرية مختلفة أشد الاختلاف. فلقد اجتمع على هذه النظرة دعاة المادية البحتة من أمثال "ماركس" و"لينين" ودعاة القوة والحكم المطلق وعلى رأسهم "توماس هوبز"، ودعاة الفردية الذين ترسموا خطى الفيلسوفين الكبيرين "جون لوك" و"جان جاك روسو".

فالأساس الذي تقوم عليه الانتقادات التي وجهها كل من "ماركس" و"لينين" للدولة هو أنها جهاز تستخدمه الرأسمالية لقهر الطبقات العاملة. وهما حين يحاربان الرأسمالية لا يهدمان النظر إلى الدولة كجهاز آلي، بل على العكس يحبذان وجود هذا النظر بعد التخلص من الرأسمالية، ونقل السلطة إلى البروليتاريا. ولينين يعلن في كتابه "الدولة والثورة State and Revolution" أن الدولة الديمقراطية كأي دولة أخرى تقوم على أساس الاستخدام الآلي المنظم للقوة ضد الأفراد[1].

و"هوبز" يؤكد في كتابه المسمى: "Leviathan" أن إرادة الفرد ليست إلا صورة للشهوة أو الطمع في حالة كمون وتدبر. ومن ثم فهو يرفض مبدأ "الإرادة الحرة" Free will ويقول إن تصارع الإرادات يؤدي لا مناص إلى

---

(1) انظر كتاب: "الإنسان والدولة Man and the State" لمؤلفه WM. Ebenstien.

حرب ضروس يتطاحن فيها الكل ضد الكل. والمخرج الوحيد من هذه الفوضى هو أن يختار الأفراد من يحكمهم، فإذا تم هذا الاختيار لم يعد لهم أي حق سياسي قبله، لأن من الخير لهم أن يحكموا حكما مطلقاً، استبدادياً. وقد تقرر لهم بعض الحقوق، ولكنها لا تنتزع بالثورة ضد الحاكم، بل يأتي منه طواعية، منة وهبة.

فالحكومة إذن جهاز يشرف على الأمن، ويضع حداً للمنازعات الفردية، ويصد العدوان الخارجي ولها في سبيل ذلك أن تستخدم القوة، ووسائل العنف.

وحتى هؤلاء الفلاسفة الذين يضعون الفرد في مكان التقديس، ويطلبون له حرية بلا حدود، يبنون فلسفتهم على أساس أن الدولة قوة خارجية، أي منفصلة عن الأفراد انفصالا يكاد يكون تاما، ولذلك فمن الضروري لدعم حرياتهم من محاربة تدخل الحكومة في شئونهم الخاصة. فلولا إيمانهم الجامح بأن الدولة جهاز يعمل بطريقة آلية، غير خاضعة لإرادة الأفراد، لما ناصبوها العداء، وتحمسوا في الدعوة للحد من سلطاتها. فالدولة قوة مادية، تتجمع بشكل منظم فيما يسمى بالحكومة، والحكومة تعيش حياتها خارج المجتمع، بهدف تحقيق بعض الأغراض العامة التي قد لا تتسق مع صالح الأفراد. ولعل هذا العداء لتدخل الدولة يبدو في "جون لوك" أجمح، وأعنف منه في كتابات "روسو" الذي يحبذ ضرورة تدخل الحكومة في بعض الأحيان لتحقيق ما أسماه بـ "الإرادة العامة" General Will، ويقول: إن الحاكم لا يستطيع أن يفرض على رعاياه قيوداً لا جدوى

من فرضها للمجتمع. ومعنى ذلك أن الحاكم هو الذي يستطيع أن يقرر ما هو في صالح المجتمع ككل، وما هو ضد صالحه، وهو الذي يستطيع بالتبعية أن يقرر ما إذا كان فرض القيود ضرورياً أو غير ذلك.

وعلى كل فمهما اختلفت المدارس التي تنظر إلى الدولة بهذا المنظار فإن أساس النظرة واحد وهو أن الدولة كيان آلي تلتحم قطعه بعضها إلى بعض بفعل القوة المادية وحدها. وبالتالي، فإن القائمين على شئون الحكم ليسوا إلا أدوات تمارس القوة باسم الدولة، ولا حق لهم في مناقشة ما يجب أو ما لا يجب عمله، والطريقة التي يجب أو لا يجب عمله بها. فهؤلاء ليس لهم إرادات حرة، بل فقط قوى مادية تنطلق إذا ضغط عليها لتنفيذ سياسات لم تشترك في وضعها، أو موازنة مضامينها بالقيم أيا كانت صبغتها. وما ذلك إلا لأن الفيلسوف المادي لا يفرق بين الإنسان وسواه من الكائنات المادية إلا من حيث الشكل، والمظهر الخارجي؛ فالإنسان لا عقل له، ولا إرادة، وهو، بهذا الاعتبار، بالنسبة للدولة كالمسمار بالنسبة للآلة، يثبت أجزاءها بعضها إلى بعض، ويساعدها على الدوران. وكما تصهر قطعة الصلب لتصنع منها البندقية التي يستخدمها رجل الشرطة، فكذلك الفرد في الدولة، يصب في قوالبها الرسمية الجامدة لتصنع منه أداة تستعمل لتحقيق أغراض عامة لا حق له في تقييمها وإصدار الحكم عليها.

والمفكر الرومانسي، وإن كان يقف على طرفي نقيض مع المفكر المادي، يقع في نفس الخطأ. فبينما الأخير لا يقيم وزناً لخصائص الإنسان الروحية، نرى الأول لا يحفل بطبيعته الاجتماعية والسياسية. فهو يرى أن

الحكومة مخلوق صناعي، وأن الدولة هي الحكومة، ومن ثم فليس لها، ولا يجب أن يكون لها، أي سلطان على الفرد، لأنه هو وحده القادر على معرفة ما يضره، وما ينفعه، وأي تدخل في حرياته لا نتيجة له إلا الافتئات الحتمي على حقوقه الطبيعية.

فلا ريب إذن أن تؤدي هذه النظرة الفردية المتطرفة إلى تدمير الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الأنظمة الاجتماعية، وذلك بإحلال الفوضى محل النظام، وتلقائية الشهوات والأحاسيس محل المشاعر المنظمة والوجدان المشترك.

وعلى ذلك لا مفر من رفض هذه النظرية المادية الآلية، كما رفضت زميلتها العضوية البيولوجية، لأنه بينما الأخيرة تتطور بالمناقشة إلى الإقرار بضرورة الاستبداد وديكتاتورية الحكم، فإن الأولى تفعل ذلك ولا ترى بديلا له إلا الانتكاس إلى الهمجية، والتردي في مهاوي الفوضى، وحمأة الهمجية الأولى.

* * *

وننتهي الآن إلى حيث بدأنا، فنسال: ما هي الدولة؟؟

نلاحظ في العرض الذي قدمناه لآراء المفكرين السياسيين في تفسير طبيعة الدولة أنهم في جملتهم متفقون على أن الدولة كل مؤلف من أجزاء، وإنما الخلاف يقع عند محاولة التعرف على طبيعة هذا الكل وجوهره،

والتوصل إلى ماهية العناصر الداخلة في تكوينه. ومع وجود هذا الخلاف فإن رأياً من هذه الآراء لم يسلم من الخطأ الذي كان مفروضاً أن تبدأ كلها بالتخلص منه، وتحاشيه كخطوة أولية لا غنى عنها للوصول بالمناقشة إلى النتيجة الصحيحة المبتغاة. فلقد افترضت هذه الآراء في جملتها أن الجزء إذا دخل عنصراً مساعداً في تكوين الكل لا بد أن يفقد استقلاله، وخصائصه الأولية المميزة له. وهذا الغلو في التزمت تولد عنه غلو في التحرر بلغ حد الهمجية والفوضى. فدعا الرومانسيون إلى أن الجزء هو الأصل، وهو الأساس، وأنه إذا أدى دخوله عنصراً في الكل إلى أن يفقد استقلاله، وتنمحي شخصيته، فلا كان الكل، ولا كانت مزاياه.

والرأي عندي أن هذا وذاك غير صحيح.

غير صحيح لأنه غلو، والغلو بطبيعته جرى على الطريق إلى أحد أطرافه القصوى تستحيل معه الرؤية الصحيحة لسائر الأطراف، ومختلف المناحي، والزوايا.

غير صحيح لأنه إذا فقد الجزء شخصيته المميزة واستقلاله لا بد بالتبعية أن تتميع شخصية الكل، ولا يكون له شكل معهود، أو كيان معروف. فلا معدى عن احتفاظ الجزء ببعض خصائصه ومميزاته حتى يمكن أن يقال بصدق إن هذا الكل هو حصيلة تجمع هذا الجزء وأمثاله، وليس حصيلة تجمع أجزاء أخرى ذات خصائص ومميزات مغايرة. ومن ثم، فأنت إذا رأيت بناء قائماً تستطيع أن ترى فيه للوهلة الأولى بعض خصائص

العناصر الأولية المسهمة في تأليفه مثل الحجارة، والأسمنت، والجير، والأخشاب، ولذلك لا يمكن أن تخطئ فتقول إنه نتاج تجمع عناصر أخرى كالدهنيات، والسكريات، والنشويات لأنه ليس فيه من خصائص هذه الأجزاء ما هو باد أو خفي عن الأبصار.

غير صحيح كذلك لأنه لا بد أن يفقد الجزء بعض خصائصه، ويتنازل عنه جزء من شخصيته لكي يستطيع أن يتآلف ويتجانس مع الأجزاء الأخرى، وينتج عن هذا التجانس، وذلك التآلف كل يختلف في خصائصه الإجمالية عن خصائص أجزائه في جملتها، وإن احتفظ ببعضها في حالة تآلف لا يحتمل الجفوة أو النفور.

ففي حالة البناء القائم لا بد أن تفقد الأحجار والأخشاب والأسمنت والجير بعض خصائصها، أو على الأقل، أن تحتفظ بها في حالة معدلة، لكي تستطيع أن تنسجم مع الوضع الجديد، وتتم بينها الوحدة في بناء له مظهر، وشكل، ووظيفة تختلف عن مظهر، وشكل، ووظيفة الأجزاء المكونة له، كل على حدة.

فإذا حاولنا على هدى هذا الضوء الجديد أن ننظر في طبيعة الدولة، كان لا بد لنا أن نبدأ بتقرير الحقيقة التي لا تحتمل الجدل، وإن لم تحظ من المفكرين السياسيين بما تستحقه من عناية واهتمام، ألا وهي أن الإنسان هو العنصر الأولى في الدولة، ووحدتها الرئيسية. ومعنى هذا أن الدولة تتألف من أعضاء لهم إرادة حرة، وغايات يسعون لتحقيقها قد لا تكون

بالضرورة هي نفس غاية الدولة التي هم أعضاء فيها، بل قد لا تكون منسجمة معها أو متفقة وإياها في جميع الحالات، وشتى الظروف.

وهذه الحقيقة يتفرع عنها أمران لهما في الأهمية مكان فسيح: أولهما أن أي اتحاد بين الأجزاء والكل، أو بين الأناسي والدولة، لا يمكن أن يكتب له الدوام إلا إذا راعى هذه الحقيقة، وبنى على هذا الأساس. وثانيهما أنه لا يمكن المبالغة في تأكيد حريات الأفراد، وإرادتهم المستقلة، وإلا تفسخت الدولة، وتحللت إلى عناصرها الأولية، وفقدت قوامها، وكيانها ككل مستقل، ووحدة قائمة بذاتها.

والسؤال الآن هو: كيف تتم الوحدة بين الأفراد والدولة...؟

سبق أن بينا أنها لا يمكن أن تتم بفعل عامل خارجي يعمل بطريقة آلية، تماما كما تتوحد أجزاء الكرسي بفعل آلات النجار التي تسويها وتضمها بعضها إلى بعض ليتكون منها الكرسي بشكله المعروف. فالأفراد ليسوا قطعاً خشبية تستوي أشكالا مختلفة بحسب ما هو مطلوب بفعل الآلات الحديدية. وإنما هم كما قدمنا مخلوقات من لحم ودم، لهم إرادة، وأهداف، وأحاسيس وآمال، وعقول مستقلة تفكر وتقبل أو ترفض، وتميل يمينا أو يساراً، وفاقا لما تراه وتبتغيه.

كما سبق أن أكدنا أن الوحدة لا يمكن أن تتم بطريقة بيولوجية كما تتوحد أعضاء الإنسان في جسد واحد، لأن مثل هذه الوحدة تفترض كذلك أن ليس لأي عضو في الجسم إرادة مستقلة عنه، وهو ما سبق أن

قلنا إنه غير صحيح لأن الفرد، وإن كان عضوا في الدولة، إلا أنه يتمتع بإرادة مستقلة، وشخصية لا تقبل الذوبان المطلق، والانمحاء التام.

وإنما الوحدة تتم لسبب أقوى في دلالته، وإن كان أبسط في منطوقه ومظهره وهو أن الإنسان اجتماعي بطبيعته وطبعه.

اجتماعي بطبيعته لأن أساليب تصرفه ما زالت وستظل إلى الأبد مدموغة بطابع غرائزه ونزعاته التي ولدت معه، وصاحبته منذ أن هبط على ظهر المعمورة وسعى في مناكبها.

واجتماعي بطبعه لأن هذه الغرائز والنزعات الطبيعية تخضع للقوانين المعيارية التي وضعها الإنسان لتكون أقيسة يحكم بمقتضاها على تصرفاته، وطرائق سلوكه في المجتمع الذي يعيش فيه.

وما كان للإنسان أن يحيا في المجتمعات حياة البداءة الطليقة من كل القيود، الثائرة على كل معيار؛ فتلك حياة قد يعيشها وحيداً، بعيداً عن العيون، متخففا من العلاقات البشرية التي تفرضها المجتمعات الحديثة. أما في هذه المجتمعات فلا بد من التزام حدود بعينها، ولا بد من اعتبار أقيسة للسلوك الاجتماعي يفرضها تواجد الإنسان مع غيره من الناس في مجتمع واحد.

ومع ذلك فإن هذه القوانين المعمارية، أو هذه الأقيسة الاجتماعية لا يمكن أن تحظى بالتوقير والاحترام ما لم تكن متساوقة مع الطبيعة

البشرية، وما لها من خواص لا يطرأ عليها تعديل، لأنها لا تخضع إلا لنواميس الطبيعة التي لا تتحول ولا تتبدل. فإذا أريد لهذه القوانين المعيارية البقاء، وصدق النفاذ، يجب ألا تنتهك طبيعة الإنسان، وغرائزه المركبة فيه. وقصارى ما يمكن أن تحققه هو أن تعلو بها، وتتسامى إلى مرتبة الحياة الاجتماعية. فالمعيار إذن قوة تقيد ولا تمحو، تنظم ولا تخرب، أي تعلو بغرائز الإنسان ولا تستأصل شأفتها، لأنها ببساطة لا تستطيع ذلك حتى لو أرادته.

وما نسميه مجتمعاً بشرياً هو مجموعة من الناس تعيش جنباً إلى جنب، وتحكم العلاقات القائمة بينها مجموعة من هذه القوانين المعيارية التي تحدد الحقوق التي يعطاها الفرد من الجماعة، والواجبات التي يجب أن يؤديها إليها، كما تحدد الغايات التي تتوخاها الجماعة، والسبل المشروعة التي تسلكها للوصول إليها.

ومنذ أن تلفت الإنسان حواليه ورأى غيره من الناس يشاطرونه الحياة على نفس الرقعة من الأرض، وهو يحس بحاجته إلى التعاون معهم لتحقيق المصالح والغايات المشتركة. وحتى إنسان الغابة الذي عاش في ظلام البداءة، والهمجية الممعنة، شعر، وربما أكثر من غيره، بضرورة تضافره مع من سواه لدرء خطر الحيوانات المفترسة، والأسود الضارية.

ومما لا يقبل المراء أن الحاجة إلى التعاون في الأعصر الحديثة غدت أشد إلحاحا بسبب تعدد الغايات، وتشابك المصالح، حتى إن الإنسان في

أقصى المشرق أصبح يعتمد – إلى حد يبعد أو يضيق – على جهود أخيه الإنسان في أقصى المغرب، والعكس بالعكس.

هذه الحاجة، أو هذا الإحساس بها، إلى التعاون من أجل تحقيق الأهداف المشتركة، هي الرابطة القوية التي تتم بفضلها الوحدة بين الأفراد والدولة.

ويزيد من قوة هذه الرابطة، وقدرتها على التوحيد، إنها ليست بنت الأنانية أو الانتهازية الفردية، بل بنت عقول اتفقت في الفكر، فاتفقت في طبيعة المطلب، وعزائم توحدت في طلب الغاية، فوحدت الجهود للسعي إليها، وتحقيقها.

فالوحدة بين الأفراد والدولة هي نتيجة نزوع مشترك بين الأفراد، سابق إلى الوجود، أصيل في النفوس، إلى نفس الهدف، أو الأهداف. فهي بذلك ليست وحدة مادية مفروضة من خارج النفس البشرية، بل وحدة غير مادية، أو وحدة معنوية، نابعة من صميم داخلها، منسابة تلقائياً من ينبوعها الفياض.

ليست وحدة مفروضة من الخارج بالقوة كما يفرض النظام على الجيش مثلا بالقهر والجبر، كما وأنها ليست وحدة نابعة من اللاوعي على غرار تجمع الأغنام الشوارد في قطيع واحد.

بل وحدة واعية، مدركة بالفعل المتأني البصير، عميقة الجذور في الوجدان، تتجمع بقوة فاعليتها الأفراد في الدولة،كما يتجمع أعضاء الأسرة الواحدة بقوة الدافع الواحد، والباعث الواحد، والإحساس الواحد، والعناية الواحدة.

وفي هذا المعنى يقول "ولفرد بارسونز Wilfrid Parsons" صاحب كتاب "الفلسفة والنظام في السياسة Philosophy and order in Politics" (إن الدولة تتألف من حشد غفير من الأشخاص، لكل منهم حريته الفردية، وأهدافه المباشرة والبعيدة، ومع ذلك فكل منهم قد وحد إرادته مع إرادات الآخرين بحثاً عن غاية أبعد ذات طابع مشترك بين الجميع. والوحدة المعنوية التي تنجم عن هذا الاتحاد بين العزائم والإرادات هي الدولة نفسها).

بيد أن الاتحاد بين الإرادات الفردية لا يبدأ على صعيد الدولة، وإن وجب أن ينتهي عليه، فالفرد يبدأ أول ما يبدأ بتوحيد إرادته مع أفراد أسرته ثم يتطور إلى توحيدها مع أعضاء نقابته أو غيرها من التجمعات البشرية في نطاق الدولة.

وإن وجود هذه المؤسسات أو هذه التجمعات في الدول الحديث أمر لا محيص عنه، ولذلك فهي تعتبر، برغم اختلافها في طبيعة الوظائف التي تقوم بها، أجزاء لا تتجزأ من الدولة. فهي وحدات أساسية تدخل في تركيبها وكل ما بينها وبين الفرد الواحد من فرق في هذا المجال هو أن الفرد

بالنسبة للدولة كالخلية بالنسبة للجسد، في حين أن المؤسسة في الدولة كالعضو الكامل في الجسم البشري.

ولكي تقوم الدولة على أساس صحيح متين، لا بد أن تخضع جميع هذه المؤسسات على اختلاف أدوارها ووظائفها، لنظام موحد يستهدف المصلحة المشتركة في الدولة كلها باعتبارها العلم الكبير الذي تنضوي تحته جميع المؤسسات والتجمعات البشرية.

فالدولة كيان يستوعب الإرادات كافة، ولا يمكن أن تستوعبه إرادة واحدة، لفرد كانت أو لمؤسسة؛ فهي مخلوق تتبدى في صفحة وجهه لمحات من قسمات كل الذين أسهموا في خلقه، ولا يمكن، بل لا يجوز، أن تكون صورة طبق الأصل من فرد واحد أو مؤسسة واحدة.

وهنا لا بد لنا من وقفة لتحليل ماهية إرادة الدولة، أو ما أسماه "جان جاك روسو" الإرادة العامة. فما هو محتوى هذه الإرادة؟؟ وما مدى مشاركة كل فرد في صوغها، وتشكيلها؟؟ وهل هذه المشاركة بالتساوي، أي هل يسهم كل فرد في تكوين الإرادة العامة بنفس القدر الذي يسهم به أي فرد آخر؟ أو بعبارة أخرى: هل هناك بعض الإرادات الفردية التي يمكن أو يجب التغاضي عنها، أو محاربتها حتى لا تصل إلى مجال التأثير الفعال في تشكيل إرادة الدولة؟. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن مصالحة هذا الإجراء مع المفهوم الديمقراطي السليم..؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن نبدأ بتقرير حقيقة نعتقد أنها تترفع على الجدل، واللجاج العقيم، وهي أن إرادة الدولة ينبغي أن تكون متفقة مع مبادئ الأخلاق، جارية على سنن الفضيلة. وإذا كانت شواهد الحاضر الواقع، أو التاريخ المنصرم، تؤكد أن إرادة بعض الدول ليست، أو لم تكن كذلك، فإن الرد على ذلك أننا هنا لا نناقش ما هو كائن، بل ما ينبغي أن يكون، وأنه إذا كان واقع العالم اليوم، أو ماضيه، حافلا بالانحرافات والانتكاسات، فإن هدفنا من هذه الدراسة هو استقراء التجارب الإنسانية، والمبادئ الخلقية، للوصول إلى المثل الديمقراطية الممكنة التطبيق، والقابلة للتنفيذ.

ولكي تكون إرادة الدولة متفقة مع المبادئ الخلقية يجب أن تكون منبعثة عن عواطف الحب والإخلاص، وروح الكرم والعدالة والتضحية والإيثار، وسائر المبادئ الخلقية، والمثل العليا. وفي كلمة، يجب أن تتبدى هذه الإرادة قوية، ناصعة، في مرآة الأمانة والوطنية، وأن تتصف بالمرونة القادرة على استيعاب رأى غالبية الأفراد الداخلين في تكوين الدولة، طالما أن هذه الغالبية لا تتنكب محجة الصواب، والخلق القويم.

وعلى هذا الاعتبار يجب ألا تكون الإرادة العامة سيفاً على رقاب الأقلية بل حارساً يحمي حقوقهم، ويصون مصالحهم. وعلى الجملة يجب أن تستوعب هذه الإرادة مجموعة من الأهداف، والتقاليد، والنوازع، التي يتعرف عليها جميع المواطنين بلا استثناء، وعلى اختلاف أهوائهم ومشاربهم.

هذا هو الجانب المثالي في المسألة، أما الجانب الواقعي فما ينبغي أن نغض الطرف عنه، أو نركله خارج حدود البحث والمناقشة، لأن العمل الذي بين أيدينا هو إمعان للنظر في الواقع المعاش بحثاً عن المثل، وتنقيباً عن النظريات.

والواقع يقول إن الإرادة العامة هي نتاج قوى كثيرة، لا يشملها الحصر، تعمل بلا وناء، منبعثة عن دوافع يتسم بعضها بالفضيلة والإيثار، وبعضها الآخر بالشره والأثرة، منها ما تحركه عوامل الخوف والجزع، ومنها ما تستثيره عوامل الشجاعة والبسالة والدربة. منها ما هو واقع تحت تأثير المصالح المادية البحتة، ومنها ما تستنفره الدقات الروحية الغامرة.

والواقع يقول أيضاً إن هناك إرادات فردية لا تشارك في تشكيل الإرادة العامة، كما أن هناك أفرادا لا يشاركون المجموع سعيهم إلى الغرض المشترك. فهناك إرادات غير مكترثة، وهناك إرادات جاهلة، وهناك إرادات أنانية، أو غير اجتماعية، بل هناك إرادات شريرة، مجرمة. وبعض هذه الإرادات المنحرفة يساير النظام السياسي القائم في الدولة من غير أن يؤمن به، أو يتحمس له، وبعضها الآخر يعارضه سرا أو علانية. وفي ظل هذا الواقع قد تصبح الإرادة الفعلية للدولة، بفعل القمع أو القسر، أو الإرهاب، إرادة حفنة من الناس، أو حتى إرادة فرد واحد. وبذلك تتحول "الإرادة العامة" إلى "إرادة خاصة" وتكون الحجة في ذلك هي حماية الإرادة العامة من أن تستوعب تلك الإرادات المنحرفة وذلك بتضييق نطاقها، وحصرها في الفرد الحاكم، أو الأقلية الحاكمة.

ولكن إذا كان وجود هذه الإرادات المنحرفة أمراً سيئاً لأنه قد ينعكس على إرادة الدولة، فإن الانقضاض على الإرادة العامة بدعوى حمايتها من انحراف بعض الإرادات الخاصة، وهو بدوره انحراف خطير يجب محاذرة التورط فيه؛ لأنه بقدر فشل الجهاز السياسي في الدولة في التجاوب مع إرادات المجموع، وآمال الشعب، بقدر ما يكون عجزه عن السيطرة الفعلية على أفراده. وإذا ما حدث ذلك، فإن الدولة تفقد "حياتها" وإن ظلت محتفظة "بشكلها".

وإذا كان لنا أن نثق بالإنسان عموماً، وما ركب فيه من نوازع الخير، فإن حسبنا أن نضمن بالوسائل الديمقراطية، ومؤسساتها البرلمانية، حرية التعبير عن جميع الإرادات الكائنة في الدولة، ونحن على ثقة من أن إرادة الغالبية ستطغى على الإرادات الفردية المنحرفة، وستعطينا إرادة للدولة متساوقة مع المثل الخلقية المبتغاة بقدر ما تكون هذه المثل قابلة للتطبيق في العالم الحي، المعاش.

ولسوف نعود إلى مناقشة هذه النقطة بتوسع في غير هذا الموضع.

* * *

لسنا نعتقد أننا قد توصلنا من تحليلنا لطبيعة الدولة إلى فصل الخطاب، فالباب كما قلنا آنفاً، ما زال مفتوحاً لمزيد من البحث والتحليل. وكل ما نظنه أننا قد أدركنا نتائج عدة لا بد من تسجيلها لتكون ثابتة في الأذهان: أولها: أن الدولة تتألف من أفراد لهم عقول مستقلة، وإرادات

حرة، وغايات تختلف أو تتفق مع الغايات العامة للدولة. وهذه حقيقة لا ينبغي أن تخيف أحداً لأن قيمة الإنسان كالإنسان لا بد أن يكون لها المحل الأول في الاعتبار، ثم إن الدولة لا يمكن أن ترقى وتزدهر إلا بجهود أفرادها التي لا يمكن بدورها أن تكون فعالة مثمرة إلا إذا انبعثت عن حوافز فردية تستثير الهمة، وتستحث الطموح.

وثانيتها: أن الدولة كيان متكامل، أسباب وجوده قائمة لا تنقطع، له جانبه المادي وجوهره المعنوي، وغايته المستقلة: أما أسباب وجوده تشملها طبيعة الإنسان الاجتماعي التي تحفزه إلى التعايش مع غيره، وتكوين الدول. وأما جانبه المادي فيتمثل في السكان والحكومة والإقليم. وأما جوهره فقائم في اتحاد إرادات الأفراد المكونين للدولة من أجل تحقيق هدف مشترك. وأما غاية الدولة فهي تحقيق الصالح العام للمجتمع البشري الذي تستوعبه.

وثالثا النتائج التي توصلنا إليها هي أن الدولة ليست، ولا يمكن أن تكون، مخلوقاً عاقلا، قادراً على التمييز بين الخطأ والصواب؛ فإرادة الدولة من إرادة سكانها، ومن ثم فإن مسئوليتها هي مسئولية هؤلاء السكان، أو على وجه خاص مسئولية الحكومة القائمة بالأمر فيها. وهذه في رأينا نتيجة مهمة لأنه – بناءً عليها – لا يجوز لفرد أو لجماعة، أن تلقي مسئولية عملها على الدولة، أو أن تسمح أخطاءها فيها. فالنازي الذي ساهم بطريق مباشر أو غير مباشر في اقتراف الآثام أو أعمال القتل والتشريد التي ارتكبت ضد الشعب الألماني، والعالم بأسره، لا يجوز له، تأسيساً على

ما تقدم، أن يدافع عن نفسه بقوله إن "الدولة" هي التي أجبرته على إتيان هذه المنكرات، واجتراح هذه الفظائع، لأن الدولة ليست مخلوقاً عاقلا يريد ويرفض، ويعمل أو يمتنع عن العمل، بل هي مجموعة من الأفراد العاقلين الأحرار، القادرين على العمل أو الكف عنه.

رابعاً: إن أهم ما يميز الدولة هو أنها وحدة قائمة بذاتها تنشأ عن التقاء إرادات الأفراد والجماعات الداخلة في تكوينها على أهداف مشتركة، يبذل الجهد الجماعي من أجل تحقيقها، والتوصل إليها.

خامساً: إن إرادة الدولة لا بد وأن تتفق مع المبادئ الخلقية العامة، لأن هذا الاتفاق هو العاصم الوحيد من أن تطغى الأغلبية على حقوق الأقلية، أو أن يستبد الحاكم باسم هذه الإرادة، وبدعوى أنه يمثلها. وسيأتي ذكر ذلك تفصيلا في موضع آخر من هذا الكتاب.

أهم مراجع هذا الفصل:

١– الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية. للدكتور عبد الحميد متولي.

2- Theory of the State By K. J. Bluntschli.

3- The nature of the state. By W. W. Willaughby.

4- The State in theory and Practice By Harold Laski.

5- Fundamentals of Government By Schmandt andsteinpicker.

الفصل الثالث

الوعي الجماهيري

إذا كان الإنسان، كما تقول المتواضعات القديمة، حيوانا ناطقا، أي متميزاً عن غيره من الحيوانات بالعقل، والقدرة على البيان، فإنه أيضا، كما يقول أرسطو، حيوان سياسي، أي له قدرة على التعايش في المجتمعات، وما يستتبعه ذلك من اصطناع للحيلة من أجل البقاء، ومن تنمية كفاءاته في التعامل مع الغير، وتهذيب عاداته، وتطوير معارفه، وثقافاته.

فكلمة "سياسي" Political **مشتقة أصلا من كلمة** Polis **التي كانت تعني عند قدماء اليونان "مدينة"، والمدينة بمعناها اليوناني القديم هي الدولة ذات السيادة بلغة العصر. وعلى ذلك، فالإنسان، باعتباره حيوانا سياسيا، تتوفر له إمكانية التعايش مع السوي في مدينة واحدة، أو مجتمع واحد، أو دولة واحدة، بما يفرضه ذلك عليه من التزام بواجبات معينة إزاء غيره من الناس، وقدرة على التمييز بين ما هو واجب عليه، وما هو حق له، حتى لا يفتئت على حقوق الغير، أو يدع الغير ينتهك حقوقه. ثم هو لا بد أن يكون بطبيعته ذا نصيب وافر من المرونة لكي يتعايش مع جميع الأوضاع، في جميع الظروف، في الوقت الذي يتوفر له فيه قدر معين من الصلابة التي**

تتيح له إمكانية تغيير الأوضاع التي لا تلائمه، واستحداث أوضاع جديدة تهيئ له فرصة الحياة الأفضل.

وعلى هذا يمكننا أن نقول إن السياسة قديمة قدم المجتمع الإنساني نفسه لأنها طبقا لهذا المفهوم، صنو لقدرة الإنسان على الحياة، وهي القدرة التي ولدت معه حين اكتحلت عيناه بنور المعمورة، ولازمته ملازمة جلده له. في مختلف مراحل نموه وتطوره.

فتاريخ البشرية يعي أنه منذ أن وجد عدد من الناس في مجتمع واحد، وجدت معهم بالضرورة سلطة تنظيمية بشكل من الأشكال، تحدد أبعاد العلاقات المختلفة بينهم، وترسم لكل، الطريق التي يجب ألا يتنكبها بحسبانه فرداً في مجموع، أو جزءا من كل، حتى تستقيم حياة المجتمع، ويأمن شر المنازعات، والتطاحن والفتن.

بيد أن هذا لا يعني بالقطع أن الإنسان القديم مارس في مجتمعه نفس الحريات السياسية التي يتمتع بها أخوه في العصور الحديثة، كما لا يعني أنه أسهم في الحكم، وشارك فيه، على نحو ما يفعل الإنسان الحديث؛ فدولة اليونان القديمة لم تكن تعترف بحق المشاركة السياسية إلا لأولئك السادة المترفين الذين كان لديهم من المال والوقت ما يكفي لمجابهة تبعات هذه المشاركة. أما الجماهير العريضة التي لم يكن السعي وراء الكفاف يترك لها فراغا تملؤه بأية اهتمامات سياسية، فقد ظلت بحكم الضرورة بعيدة عن المعترك السياسي، محرومة من الإسهام في التنظيم الحكومي.

وكانت النقلة من هذه اللامبالاة السياسية إلى نقيضها حصيلة تاريخ طويل، عانى فيه الإنسان كثيراً من التناقضات الاجتماعية، وألوان الحرمان، وأدرك في نهايته أن المشاركة الإيجابية في البناء الحكومي، أو التنظيم السياسي، هي صمام الأمان الذي يمنع انفجار الأكثرية المحرومة المظلومة، ضد الأقلية المترفة الظالمة، لأنها – أي هذه المشاركة – هي السبيل السلمي الوحيد الذي يؤدي إلى زوال حدة التناقضات في المجتمعات البشرية. ثم هي، أولا وأخراً، الطريق الذي يتيح للجميع فرصة المساهمة الفعالة في بناء المجتمع، وتطويره، وتحديد مصيره.

وهذا التاريخ الطويل حافل بالانتصارات الحاسمة، والهزائم المرة، بالقفزات الجبارة نحو الهدف، والانتكاسات المؤسفة التي أدت إلى تراجع الإنسان، المتطلع إلى الحرية والمساواة، عن الأرض التي كسبها بالجهد والعرق، والدماء، ولا غرابة في ذلك لأن النضج السياسي عند السواد أمر لا يمكن تحقيقه في لحظه؛ فهو يتطلب شيئين أساسيين لابد منهما حتى يتم الوصول إليه: أولهما فلسفة سياسية تستطيع أن تصل ببساطتها وواقعيتها إلى مستوى القاعدة الجماهيرية، وتقنعها بجدواها وفعاليتها، وقدرتها على تحقيق أهداف الشعب الكبرى في الحرية، والمساواة، والرخاء. فيكون رد الفعل لدى الجماهير هو الاستجابة النشطة لهذه الفلسفة، والاستعداد الكامل للبذل والتضحية من أجل ترجمتها واقعاً ملموساً، تعيشه القواعد الشعبية الممثلة لأغلبية الشعب. وثانيهما: ممارسة عملية للمشاركة السياسية تتضح في أثنائها الرؤية الصحيحة، وتبرز الاحتياجات العملية، وتتحدد وسائل ملاقاتها.

وبالطبع لم يكن تحقيق هذين المطلبين أمراً يسيراً، فأحدهما وثيق الصلة بالثقافة الواسعة العريضة، التي تمس بإشعاعاتها النافذة جميع طبقات الشعب على اختلافها. وهو أمر كان لا بد من مضي وقت طويل قبل التوصل إليه نظراً لما يتطلبه من قدرات مادية ومعنوية كثيرة، لم تكن لتتوفر إلا على مراحل متباعدة من تاريخ الحضارة الإنسانية، وثانيهما كان يتطلب، بل مازال يتطلب حتى هذه اللحظة، وعياً عميقاً من الجماهير تستطيع به أن تفرض إرادتها على الحاكمين، وتجبرهم على إعطائها فرصة المشاركة السياسية، واعتبارها حقاً للشعب لا يمكن الانتقاص منه، أو الافتئات عليه.

ولقد جاء وقت كانت الفلسفات الشعبية فيه حكراً على الفلاسفة المنعزلين عن الشعب، المنغلقين على أنفسهم، فكان حتمياً، والحال هذه، ألا تجد فلسفاتهم الصدى الضروري لدى الجماهير، وأن تذهب بدداً في الفراغ الذي ولدت، وعاشت فيه. فأصبحت مشاركة الشعب في الحكم ضرباً من المحال، لأنها كانت لوناً من الترف الفكري صرفه عنه شظف فرض عليه، وجهل كان يعانيه. وبذلك انفسحت الهوة بين السياسة المفروض من عل، وبين قدرة الشعب على ممارستها، فضلا عن رغبته في هذه الممارسة.

غير أن هذا الشظف نفسه، وما كان يمثله بالنسبة للغالبية من ألوان الحرمان، وصنوف العذاب، أصبح على المدى حافزاً إلى ضرورة مشاركة الشعب في سياسة الحكم لكي يضع حداً لعذابه، ويسهم في صوغ

مستقبله، ويوقف جماح الطبقة الحاكمة، فظهرت في العصور الحديثة اتجاهات فكرية ملحة، تنادي بالإقلاع عن التفكير السياسي المنعزل، والتوجه مباشرة إلى ظروف الشعب المعاشة، واستيحائها النظريات السياسية حتى تكون الرابطة محكمة بين التفلسف السياسي والواقع السياسي المعاش.

ولقد لخص المفكر السياسي البريطاني "ادموند بيرك" Edmund Burke هذا الاتجاه الجديد بقوله: "إن أحد الأعراض المرضية الأكيدة في الدولة التي يساء إدارة دفة الحكم فيها هو ذلك الجنوح إلى الأخذ بالنظريات السياسية". فالظاهرة التي تبدت في العصور الحديثة هي اتخاذ التفلسف النظري المحض هدفاً للهجوم، في محاولة لكبح جماح الانعزالية الفكرية في مجال السياسة، وجعل الفكر السياسي خادماً لأهداف الشعب، لا طاغية مستبداً به. وهذا الاتجاه الجديد هو ما يعرف باسم "الواقعية السياسية".

وما أن أحس الشعب بثمار هذه الواقعية تدنو منه حتى مد يده لقطوفها. وبدأت العوامل الجديدة تثير فيه اهتماماته السياسية، فراح يصر على ضرورة المشاركة في الحكم، وإعطائه الفرصة الكاملة للتعبير السياسي الذي بغير ضمانه لا بد أن ينتكس الأمر، ويعود إلى الإقطاعية الفكرية في المضمار السياسي. ولم تنحصر هذه الاهتمامات الجديدة في مجرد اختيار الشعب لممثليه في المؤسسات البرلمانية الحديثة، فتلك مرحلة قد أصبحت مع ازدياد الوعي، ونمو التطور، وكثرة الممارسة، أمراً لا يثير الاهتمام، لأن

له ثبات الواقع وتكراره، ودورانه المعتاد. بل انطلقت هذه الاهتمامات لتمسح فكرياً رقعة أوسع من المسائل والقضايا السياسية بحيث أن المباحث الخاصة بالدولة وطبيعة الدور الموكل إليها، والتناقض الواضح بين سلطة الدولة وحرية الأفراد، والعلاقات الدولية بين الحكومات، والصلات بين مشكلات الشعب والظروف العالمية بوجه عام، والمذاهب الاشتراكية، والرأسمالية، والشيوعية – كل هذه القضايا السياسية وغيرها – أصبحت مثار اهتمام عدد متزايد من أفراد الشعب، وزادا يوميا تعيش عليه فلسفات الجماهير، وتقتات منه الشعوب.

والأدلة على ذلك لا تقع تحت حصر. وحسبنا أن نذكر أن الكتب التي تعالج مشكلات السياسة باتت تلقى رواجاً بين طبقات الشعب بعد أن كانت لا تخرج عن دائرة الساسة والفلاسفة المتخصصين، وأن الصحف اليومية أصبحت تخصص المساحة الأكبر منها لإشباع الاهتمام الجماهيري بشئون السياسة. والصحافة هي لا ريب مرآة الشعب التي تعكس احتياجاته، وتدل على اهتماماته. وحتى في الدول التي لم تستكمل نموها بعد نلحظ هذا الاهتمام، منعكسة آثاره في صحفها التي لا تبخل على جمهور قرائها بأخبار السياسة العالمية، وتطورات الموقف الدولي.

ولا يكاد يوجد شعب على ظهر البسيطة لا يتابع باهتمام المناقشات التي تدور بين أروقة الأمم المتحدة مثلا، وخلال اجتماعاتها. بل إن أنباء الاجتماعات التي تعقد بين الحين والحين بين أقطاب الدول تثير أبلغ اهتمام في صفوف جماهير الشعوب في كل مكان؛ لوعي هذه الشعوب بأن ما

تتمخض عنه هذه الاجتماعات لا بد أن يؤثر على مستقبلها جميعاً باعتبارها كلا في المجموعة البشرية التي لا تقبل التجزئة مصيرياً، وإن قبلتها جغرافياً، إلى حين..

ويمكننا القول بأن الوعي السياسي في العصر الحديث، قد أصبح ظاهرة دولية تتجلى آثارها في كل مكان تحت الشمس، وفي كل مجال من مجالات النشاط البشري. ولا غرو، ففي هذا العصر الذي أصبح للسياسة فيه القدح المعلى في توجيه الدفة، وتشكيل المصير، كان لا بد للشعوب من أن تدلي بقسطها الوافر في بناء المؤسسات الحكومية، ووضع الأساسات العقائدية التي ترتكز عليها.

هذا الوعي السياسي الشامل يثير بعض التساؤلات التي لابد لها من ردود شافية. فما هي دلالة هذا الوعي بالنسبة للشعوب؟ وما هي الآثار التي يطرحها على مستقبل العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟؟ وما هو الطابع الذي يدمغ به العلاقات الدولية بين الحكومات والشعوب؟؟ ثم ما هو أثر هذا الوعي على أنظمة الحكم وأشكال الحكومات؟؟ وإلى أي مدى يؤثر في اختيار الحكومات للمذاهب الاقتصادية التي تسير عليها، وتطبقها؟؟ وهل يؤدي هذا الوعي إلى فصل الشعوب بعضها عن بعض، وتجزئة البشرية إلى مزيد من الوحدات المستقلة، أو إلى ضم أشتاتها بعضها إلى بعض تمهيداً لتكوين حكومة عالمية تهيمن على مصائر الجنس البشري كله؟؟

هذه التساؤلات الملحة، الضاغطة، تثور تلقائياً بعد إذ أصبح الوعي السياسي الشعبي حقيقة قائمة، وواقعاً يفرض نفسه على الحكومات. ونحن لا نستطيع أن نجيب عليها كلها دفعة واحدة، لأننا سنتناول بعضها بتفصيل أكبر في الفصول القادمة، ولأن الإجابة عن بعضها من ناحية أخرى لن تخرج عن نطاق التخمينات التي سنصل إليها عن طريق استقراء الحوادث، ويترك أمر الحكم على قيمتها لتدافع موجات التاريخ.

فما هي أولا دلالة هذا الوعي بالنسبة للشعوب؟؟

لا ريب أن دلالته الواضحة هي أن عدداً متزايداً باستمرار من المواطنين، رجالا ونساء، قد ارتفع إلى مستوى أعلى من الإدراك لمسئولياته المدنية والاجتماعية. وإذا كان لنا أن نثق في الإنسان، وطاقاته الخلاقة، وقدرته على مجالدة الصعاب، فإن هذا الإدراك لطبيعة المسئوليات الاجتماعية من جانب عدد كبير من المواطنين، بشير بأن المشكلات الاجتماعية والمدنية التي تجابه المجتمعات الإنسانية عموماً في طريقها إلى مصادفة الحلول الصحيحة الناجعة، لأن مزيداً من العقول والأذهان قد أتيحت لها الآن الفرصة كاملة للإسهام في وصف الأدوية لأدواء المجتمع، والطب لأوجاعه. وهذا بدوره بشير بأن البشرية على السبيل إلى حياة أفضل، وبأن المستقبل يحمل لها في طياته إمكانيات أكبر لتحقيق الرخاء الازدهار.

وعلى الطرف الآخر نجد أن هذا الوعي يجعل ضرورة التوصل إلى حل للمشكلات التي يصادفها المجتمع أمراً لازماً لا يحتمل التسويف، أو المساومة؛ ففي غياب الوعي الجماهيري يستطيع الحاكم أن يتراخى في إنجاز الأهداف الشعبية، أو يموه أو يماري، أو ينحرف، أو ينتكس، أو يضلل، وهو في كل هذه الحالات لا يصعب عليه إيجاد الفرصة للنجاة من غضبة الشعب، لأن الشعب غافل عما يصنع. وتقل فرصة الحاكم في النجاة بحسب درجة الوعي التي يصل إليها شعبه؛ فكلما نضج هذا الوعي، أصبحت حاجة الحاكم ماسة إلى التعجيل بالإنجازات لملاقاة مطالب هذا الوعي الملحة المتزايدة.

وهذا القول يؤدي بنا إلى السؤال الثاني: ما هو تأثير الوعي الجماهيري الشامل على العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟؟

منذ أقل من قرن كانت الفلسفة السياسية القائلة بأن أفضل الحكومات هي تلك التي تحكم في أضيق الحدود تلقى رواجاً وقبولا حسناً من الجميع. وكان الأفراد ينظرون إلى الحكومات نظرة الحذر المرتاب الذي يشك في قدرتها على تحقيق النفع المرتجى لمجموع الشعب. ولذلك ضاقت اختصاصات الحكومات في الدول الديمقراطية، وزاد الاعتماد على الجهود الفردية. فلم تكن الحكومة تتدخل في الحياة اليومية لأفراد الشعب إلا بشكل غير ملحوظ، وعلى أضيق نطاق. وكان أثر الوعي الشعبي إذ ذاك أن جذب الحكومة إلى إرخاء قبضتها على الحكم، تحقيقاً لمبدأ الحرية

الفردية، واستجابة للدعوة المنادية بكسر القيود التي تكبل حريات الفرد، وتعوق حركته.

ولكن القرن الحالي شهد تغييرات شاملة في طبيعة العلاقة بين الشعب والحكومة بحيث أن حياة الفرد أصبحت تتأثر تأثراً مباشراً وعميقاً، بنشاط الحكومة الذي أخذ يتزايد ويتسع مجاله، يوماً بعد يوم. وساعد على ذلك أن الذرة بإمكانياتها المخيفة جعلت ارتكاز الفرد على الدولة حتمياً في شتى الميادين. فبقاء الفرد ذاته، واستمرار وجوده، بات يعتمد على القرارات التي تتخذها الحكومة، وأصبح الوعي السياسي العام يضغط على الحكومة في الاتجاه المضاد، ويحملها مسئوليات وتبعات، لم تكن تتحملها فيما سبق، كما أصبح أكثر ميلا لتوسيع دوائر اختصاصها ومجالات نشاطها.

فما هي أسباب هذا الاتجاه الجديد؟؟

أولاً: ازدياد عدد السكان ازدياداً مطرداً وخطيراً، يفسح الفرصة أمام الكثير من التناقضات بين المصالح الفردية المختلفة، مما يجعل تدخل الحكومة لفض المنازعات الناجمة عن ذلك أمراً حيوياً لإقرار الأمن، وصيانة الصالح العام. فمثلا، عندما يقوم عمال الحديد والصلب في الولايات المتحدة الأمريكية بالإضراب طلباً لزيادة الأجور، لا تستطيع الحكومة الأمريكية أن تقف من هذه المشكلة موقف المتفرج، لأن مثل هذا الإضراب يهدد أمن الدولة، وسلامتها تهديداً مباشراً، وينذرها بأوخم العواقب.

ثانياً: سهولة المواصلات بين أقطار العالم وسرعتها، تجعل المصالح الدولية، والعلاقات بين الأمم أكثر تشابكا وتعقيدا، بحيث لابد من توسيع سلطات الحكومات وصلاحيتها، حتى تتمكن من مواجهة الأعباء التي تفرضها عليها الظروف الدولية المتغيرة.

ثالثاً: إن التطور الصناعي الهائل الذي شهده العالم، حول معظم المجتمعات البشرية إلى مجتمعات صناعية بعد أن كانت مجتمعات زراعية. والمؤكد أن المجتمعات الزراعية عموماً مجتمعات تلقائية، لا تعتمد على التخطيط المنظم المدروس، قدر اعتمادها على الطبيعة، وعوامل المناخ. في حين أن المجتمعات الصناعية تعتمد كلية على التخطيط الدقيق المحكم، الذي يحتاج إلى إمكانيات هائلة لا تستطيع توفيرها إلا الحكومات أو الشركات والهيئات الكبيرة التي تتلقى بدورها من الحكومات المساعدة في مختلف صورها.

رابعاً: وحتى في المجتمعات الزراعية الحديثة، لم يعد مفر من ازدياد التدخل الحكومي لإمداد الفلاحين بالآلات الزراعية الحديثة، وتنظيم التعاونيات الزراعية.

خامساً: تزايد حاجة الفرد للجهد الحكومي المنظم من أجل توفير وسائل الراحة التي يخولها التقدم العلمي، وتجنب الأخطار الفادحة التي قد تنجم عن إساءة استخدامه.

سادساً: الصراع الدولي، وتطور أساليبه، وتشتت أبعاده، أكد ضرورة الاعتماد على الجهود الجماعية لملاقاته، والصمود في مضماره.

والحكومات وحدها هي التي تستطيع تنظيم هذه الجهود بطريقة حاسمة فعالة.

ويبقى بعد ذلك تساؤل لا بد منه، وهو: هل يؤدي اعتماد الفرد المتزايد على الحكومة إلى فقدان حريته، وإقراره لها بالتحكم في مصيره، والهيمنة على أقداره؟.

والجواب نفي قاطع. أولا: لأن هذه الحكومات مفروض فيها أنها تأتي إلى الحكم أو تسقط عنه، بناء على رأي غالبية الشعوب، فهي إذن – بهذه المثابة – أدوات للتعبير عن رأي شعوبها، ولوضع معتقداتها موضع التنفيذ، وليست إطلاقاً أجهزة للتحكم الجبري، أو التسلط التعسفي.

وثانيا: لأننا ما دمنا قد سلمنا بوجود وعي سياسي عام، فإن هذا الوعي في حد ذاته كفيل بفرض نفسه على تطورات الأحداث، وقمين بالحد من جموح الفرد، وشطط الحكومات.

وإذا كانت ظروف التطور قد حدت بالشعوب إلى التنازل طواعية لحكوماتها عن بعض حرياتها، وإلى أن تكل إليها دوراً أكبر، وأوسع مدى، في تشكيل مستقبلها، ورسم طريقها، فإن هذا التنازل كان مشروطاً بعدة شروط أساسية أهمها ضرورة إشراك الشعوب في وضع المخططات

السياسية، والتزام الحكومات بالمبادئ الأخلاقية عند تطبيق هذه المخططات، فلم يكن هذا التنازل، وما كان له أن يكون، تنازلاً اعتباطياً، عشوائياً، لأنه صدر عن وعي سياسي شامل وعميق، ارتفع فوق مستوى الأنانية والفردية من أجل المصلحة العامة، وحسن تنظيم الحياة. ولذلك اشترط هذا الوعي أن تلتزم الحكومات في سياستها العامة خطوطاً معينة، وأركاناً أساسية، يكون تنكبها إيذاناً بدمغ هذه الحكومات بوصمة القصور عن التمثيل الشعبي السليم.

"أهم مراجع هذا الفصل"

Field; G. LOWELL. Governments in modern Society.

Finer; HERMAN. Theory and Practice of modern Government

DRUCRER; PETER F.; The anatomy of industrial order

FRANK FURTER; FELIX; the Public & its Government

SCHMANDT; HENRY AND STEINBICKER; Paul.

Fundamentals of Government

الفصل الرابع

الحكومة والفرد

ذكرنا في نهاية الفصل السابق أن إحدى الظواهر البارزة للعلاقة بين الحكومة والشعب في الآونة الأخيرة هي ازدياد ملحوظ في النشاط الحكومي، وتسليم من جانب الشعب بأن تدخل الحكومة على نطاق أوسع في مختلف مجالات النشاط هو أمر لا معدى عنه، تحتمه الظروف الدولية والحضارية الجديدة.

وقلنا إن هذه الظاهرة لا تشكل خطراً ما على حرية الشعب أو نظامه الديمقراطي، وعللنا ذلك بأسباب سجلناها في حينها. ونحس الآن بالحاجة إلى مزيد من التحليل العلمي الدقيق لهذه الظاهرة، ومدى الآثار التي تعكس على المستقبل الديمقراطي لأي شعب من الشعوب.

عرف "ليونارد وولف"– Leonard Woolf- الديمقراطية بأنها الفكرة القائلة بأن أية حكومة إنما تقوم بغرض السهر على (مصلحة مواطنين أحرار، ومتساوين، اتحدوا سياسياً من أجل تحقيق هدف عام، هو سعادة الفرد والمجموع) وفي هذا التعريف يتضح مبدآن أساسيان: أولهما أن "الغرض" من قيام الحكومة هو تحقيق "مصلحة" المواطنين، وثانيهما يتعلق بطريقة بناء الحكومة أو تكوينها، وكيفية استعدادها للسلطة. والمبدأ الأول

هو ما يسمى بالديمقراطية الاجتماعية التي تقضي بأن يكون الغرض من قيام الحكومة هو تحقيق مصلحة الفرد والجماعة المتمثلة في الكفاية للجميع، والعدل بينهم. والمبدأ الثاني هو الديمقراطية السياسية التي تقضي بأن تكون سلطة الدولة الحقيقية في يد الأفراد المحكومين، بمعنى أن يتمتع هؤلاء الأفراد بثمار الجهود التي تبذلها الحكومة في سبيل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية، وفي الوقت نفسه تتوفر لهم الضمانات الكافية للاشتراك في الحكم، وتوجيه دفة الدولة. وهكذا تصبح مجموعة المواطنين حاكمة ومحكومة في وقت واحد.

وقد يبدو هذا الكلام وكأنه تناقض مريب يوحي باستحالة التطبيق. فالمسألة في ظاهرها لا تعدو أحد احتمالين: إما أن تسيطر جماعة المواطنين بكل تناقضاتها الاجتماعية والسياسية على الحكم، فيتقلص ظل الحكومة، وينقلب الأمر فوضى، وإما أن تشتد قبضة الحكومة على الأفراد فينقلب الحكم ديكتاتورياً، استبدادياً لا أثر فيه لإرادة الجماعة. فإذا قلنا إنه يمكن أن يكون الشعب حاكما ومحكوما في نفس الوقت بدا هذا القول وكأنه تناقض لا يطوي في ثناياه إمكانيات التنفيذ الذي لا يصاحبه عنت أو اعتساف.

بيد أن هذا التناقض ظاهري فقط، لا يصل إلى الأعماق، ولا يمس جوهر الحقيقة؛ فهناك فرق بين الأفكار والمبادئ التي تشكل في مجموعها الديمقراطية السياسية، وبين الإجراءات الواجب اتباعها بغية تجسيد هذه

المبادئ في الواقع الحي للشعوب. والخلط بين المبدأ ووسيلة تحقيقه، مجلب لكثير من الأضرار الناجمة عن الأحكام السريعة العشوائية.

فمثلا، المعروف أن حكم الأغلبية، وحق التصويت العام، وإقامة الحكومات البرلمانية هي وسائل يقصد بها تطبيق المبادئ الديمقراطية، فإذا ما فشلت هذه الوسائل في تحقيق الغرض منها، يكون من الخطأ الناجم عن التسرع والقصور في ربط العلل بالنتائج، أن يقال إن الديموقرطية شر، أو أنها مثال غير قابل للتحقيق. وبالمثل، فإنه إذا نجحت هذه الوسائل، في بعض الظروف، في تحقيق الديمقراطية بصورة مرضية، لا يكون من الحنكة وأصالة الرأي، أن نطمئن تماما إلى أنها ستنجح في كل الظروف.

وإنما الطريق الصحيح هو أن نلزم أنفسنا بدراسة موضعية، مستفيضة للمبدأ من حيث هو مبدأ، حتى إذا تأكدنا من سلامته شرعنا نبتكر، ثم نعدل، ثم نبتكر من جديد الوسائل الكفيلة بتحقيقه في ضوء الظروف المتغيرة، وبحسب النتائج التي نحصل عليها في كل مرة تتعرض فيها وسائلنا للتجربة والامتحان. وكما يقول الأستاذ "رالف بارتون بيري Ralph Barton Perry: "إن ميزة الديمقراطية السياسية أنها قابلة للتلون والتعديل، طبقاً للأوضاع والظروف المحلية. فإن جوهر الديمقراطية لا يكمن في النظام الانتخابي، أو في طريقة توزيع العمل في السلطات التنفيذية، والتشريعية،

والقضائية، بل يكمن في أن الحكومة تحكم (الشعب بالشعب، ومن أجل الشعب)[1].

وبغض النظر عن الوسيلة التي تتبع في الحكم فإن هذا الحكم يكون على هذا الأساس، ديمقراطياً إذا تحققت له هذه الشروط الثلاثة:-

أولاً: أن تكون هناك حكومة تحكم حتى لا ينقلب الأمر فوضى تضيع في صخبها كل القيم الديمقراطية، ويستحيل تطبيقها.

ثانياً: أن يكون الحكم بالشعب، أن تكون الوسيلة المتبعة في الحكم كفيلة بتحقيق اشتراك الشعب اشتراكاً فعلياً في حكم نفسه بنفسه. ويترك أمر ابتكار شكل هذه الوسيلة لظروف الشعب المحكوم، ولعبقرية الإنسان، وقدرته على الاختراع.

ثالثاً: أن يكون هذا الحكم من أجل الشعب، أي محققاً لأهدافه التي يمكن تلخيصها في نهاية المطاف بالسعادة والرخاء؛ إذ لا معنى لأي حكم مهما كان ديمقراطياً لا يجدف بكفاءة ووعي نحو هذه الأهداف.

وفي ضوء هذه الشروط يكون الحاكم، في ظل الديمقراطية السياسية، مسئولا أمام الشعب الذي من حقه تأليف الحكومة، أو تعديلها أو تنظيمها، وتوجيهها وعزلها، طبقاً لما يراه محققاً لأهدافه ومصالحه، ولكن

---

(1) يراجع كتاب "التطهرية والديمقراطية" Puritanism لمؤلفه الأستاذ: PALPH BARTON PERRY.

على الشعب أيضاً ما دام قد منح الفرصة لتشكيل حكومته التي يرتضيها، أن يدين لها بالطاعة والولاء. وتتسع حدود هذه الطاعة، ومعاني هذا الولاء، لتشمل كل التعليمات، والأوامر، والمراسيم، والقوانين التي تصدرها الحكومة باسم الشعب، حفاظاً على غاياته.

ووفاقا للديمقراطية السياسية، تكون طاعة الشعب لحاكمه، طاعة اختيارية لا أثر للقسر أو الجبر فيها؛ لأن هذا القسر مجاف تماما لمعنى "الموافقة" التي على أساسها تقوم الحكومة أو تسقط. فالشعب المحكوم يوافق أساساً على أن يكون محكوماً، أي أنه يخلق باختياره سلطة تحكمه، قد تستخدم قوتها ضده أحياناً، وذلك لاعتقاده بأنه من الصالح العام أن توجد سلطة أقوى، لها القدرة على تنظيم الأعمال، وتوجيه الأشخاص. ولا تتوفر القدرة لهذه السلطة ما لم توافق غالبية الشعب – على الأقل – على وجودها أولا، ومدها بالصلاحيات اللازمة لتسيير دفة الأمور ثانياً.

والحكومات الديمقراطية في حاجة إلى هذه القدرة، أو هذه المهارة السياسية، لأكثر من سبب. فإنه من غير المعقول أن تستطيع حكومة ما، مهما كانت أساليبها في الحكم متفقة مع المبادئ الديمقراطية، أن تعبر عن رغبة الشعب ورأيه، في جميع الأوقات، وتحت كافة الظروف، إذ يستحيل أن تتسق آراء الشعب، كل أفراد الشعب، في وقت واحد، كما يستحيل أيضاً أن تكون تصرفات الحكومة مثار اهتمام شتى طبقات الشعب بشكل يعطي الفرصة لتكوين رأي جماعي فيها. هذا فضلا عن اختلاف المصالح الذي يفرض بالتبعية اختلافاً في الآراء، والأهداف. ولذلك تضطر الحكومة

إلى استخدام قدرتها، أو مهارتها السياسية لكي توفق بين هذه الآراء إن أمكن، أو تتخلص من الآراء الضئيلة غير النافعة بغرض التفرغ إلى الآراء الكبيرة الصالحة، والانصراف إلى وضعها موضع التنفيذ، ولو لم تكن حائزة لقبول الشعب بقضه وقضيضه.

فكيف يمكن المصالحة بين هذه القدرة على المناورة من أجل التخلص من الآراء الفردية المتناثرة وبين المبادئ الديمقراطية؟؟

لا مراء في أننا نستطيع تحقيق هذه المصالحة إذا ما جلونا عدة نقاط رئيسية:

أولاً: أن الحكومات الديمقراطية خاضعة لعامل الزمن، أي أنها لا تبقى في الحكم إلا لفترات محددة، تعود فور انتهائها إلى الشعب تستطلع رأيه في أمر بقائها أو ذهابها. وهذا التغيير يخول كافة الآراء متنفساً للتعبير عن ذاتها، وطريقاً إلى عالم التنفيذ.

ثانياً: أن هذه الحكومات تصل إلى الحكم بناء على أسس سياسية عامة تتعهد أمام الشعب بالعمل على تحقيقها. أما أسلوب تحقيق هذه الأسس فمتروك لاختيارها الذي تتحكم فيه عوامل كثيرة، وملابسات شتى.

ثالثاً: أنه مادامت هذه الحكومات تحكم من أجل الشعب، أي لتحقيق مصالحه وأهدافه، فلا ضير من المناورة للتخلص من الآراء الفردية

المتناثرة. بل إن هذا التخلص يكون في العادة منطلقاً لا بد منه نحو العمل الجماعي في سبيل تحقيق الغايات الكبرى.

رابعاً: أن الحكم الديمقراطي مؤسس على حكم الأغلبية، وهو بهذه المثابة لا يستطيع أن يقف طويلا عند المصالح الفردية المتناثرة، اللهم إلا إذا وجدت طريقها إلى التنظيم الجماعي، بحيث تشق لنفسها طريقاً إلى مراكز التأثير، ولا ضرر يلحق المبادئ الديمقراطية من هذا، لأن البديل الوحيد لحكم الأغلبية هو حكم الأقلية الذي لا يتحقق إلا بالإرهاب، وقوة السلاح، وتلك هي الديكتاتورية.

ونود أن نلقي مزيداً من الضوء على ما ذكرناه في "ثانياً" من أن الحكومات الديمقراطية تنتخب بناء على أسس سياسية عامة تلتزم أمام الشعب بالتمسك بها، والعمل على نهجها، ومعنى ذلك أن الحكومة تصل إلى الحكم لأن الشعب اختارها لتنفيذ السياسة العامة التي تتعهد بتنفيذها، أما تفصيلات هذه السياسة العامة ودقائقها، فأمرها متروك لتصرف الحكومة، وطبيعة قدراتها، ومدى مهارتها في التنفيذ. فمثلا إذا انتخب الشعب في الولايات المتحدة حكومة من الحزب الديمقراطي على أساس تعهد قادة هذا الحزب بالقضاء على الشيوعية في كوبا، فإن هذا غير ملزم للحكومة الجديدة باتباع أسلوب معين لتحقيق هذا العهد العام الذي أعلنته إبان حملة الانتخابات؛ بل يترك لها أمر وضع التفصيلات الدقيقة الملحقة بهذه السياسة العامة، واختيار الطريقة التي تضعها بها موضع التنفيذ.

وقد يكون في تفصيلات السياسة العامة، أو طرائق تنفيذها، بعض الافتئات على الحريات الفردية، ولكن الشعب يتغاضى عن ذلك من أجل مساعدة الحكومة على تحقيق السياسة العامة التي التزمت بها، وتوفير الإمكانيات اللازمة لتحقيقها.

فالحكومة الأمريكية مثلا قد ترى أنه لكي تحقق القضاء على الشيوعية في كوبا لا بد من الدخول في حرب مع كوبا وأصدقائها. وهذه الحرب تفرض على شعب الولايات المتحدة التزامات مادية في المال والأنفس يجب عليه – طبقاً لمفهوم الديمقراطية السياسية – أن يقوم بها، كما تفرض عليه التزامات معنوية، تتمثل في القيود التي تفرض على الصحف التي يصدرها، وسائر أشكال الحرية الأخرى، يجب عليه كذلك ألا يبرم بها، أو يضج بالشكوى منها، مادامت تفرض بقصد تحقيق السياسة العامة التي ألزم حكومته بالغزل على منوالها.

على هذا النحو نستطيع أن نقول إن إرادة الشعب قيد عليه بقدر ما هي قيد على الحكومة التي تمثله، وقد تضيق حلقات القيد، ويشتد ضغطه في بعض الظروف، ولكن هذا لا يعني أن القيد ليس هناك بإرادة الشعب، ووفقاً لرغبته.

ونعود فنؤكد أن ليس في هذا القول تناقض، كما وأنه ليس حصيلة تلاعب بالألفاظ؛ إذ من الحقائق المعروفة في علم النفس أن الإنسان أحياناً لا يحتاج إلى حماية من نفسه فحسب، بل يرغب كذلك من تلك الحماية؛

فالسكير الذي يخشى إذا لعبت الخمر برأسه، أن يتعثر في الطريق العام، ويسقط أمام العجلات، قد يطلب من رفيقه أن يضربه على رأسه حتى يفيق إذا ألفاه قد وصل إلى هذه الحال من السكر البين. وكذلك الغريق قد يطلب إلى منقذه أن يضربه حتى يفقد وعيه إذا وجده يقاوم محاولة إنقاذه. إن السكر نزوة عارضة يضحى بها في سبيل الهدف الأكبر وهو إنقاذ السكير من الموت المحقق، وكرامة الغريق الذي يضرب على أم رأسه حتى يفقد وعيه ظاهرة كبرياء لا قيمة لها إذا آل الحفاظ عليها بصاحبها إلى أعماق المحيط؛ فالتضحية بالشهوات الموقوتة، والنزوات العابرة في سبيل الأغراض الأعم، والأهداف الأبعد، ليست أمراً ضرورياً فحسب، بل هي أيضاً ضرورة مرغوب فيها، ومرتجاة.

وكذلك الحال مع الحكومة الديمقراطية التي تحمي الحاجات الأساسية لغالبية الشعب ضد النزوات الطارئة لبعض أفراده، فإن مثل هذه الحكومة تعبر بالتأكيد عن الإرادة الجماعية للشعب باعتباره مجموعة من الأفراد، بصرف النظر عن الشهوات والنزوات التي تتحكم بصفة مؤقتة في تصرفات بعضهم؛ كما أن مثل هذه الحكومة تؤدي بأمانة الدور الذي من أجله وضعت ديمقراطياً في موضع الحكم، ومجال التأثير.

ولقائل أن يقول إن الفرق بين هذه الحكومة الديمقراطية وغيرها من الحكومات الديكتاتورية مطموس المعالم، لا يكاد يبين، وهو قول صحيح، لاسيما وأن الحكومات الديكتاتورية تنادي بأنها إنما تقيد الحريات الفردية، من أجل هدف أسمى هو تحقيق الصالح العام، وتوفير الرخاء للجميع

ولكن شحوب معالم الفرق بين هذين الشكلين من أشكال الحكومة ليس قرينة على انعدامه، فهو قائم، بل ثابت شديد الرسوخ. ويمكن توضيح بعض معالم هذا الفرق، إذا نحن استعدنا إلى الذاكرة ما قلناه آنفاً من ضرورة تمييز الديمقراطية السياسية من الديمقراطية الاجتماعية، وهو تمييز لا يقطع الصلة بينهما وإن ترك الباب مفتوحا لدراسة الخصائص المستقلة للكل، وما يمكن أن تعنيه وتتطور إليه عند التطبيق والممارسة الفعلية.

فالديمقراطية الاجتماعية هي الجواب الناجع لمن يسأل عن الغرض الذي من أجله تقوم الحكومة، فيقال له إن الغرض من ذلك هو تحقيق الديمقراطية الاجتماعية التي تحقق للشعب الكفاية في الإنتاج، والعدل في توزيعه. بينما الديمقراطية السياسية هي الجواب لمن يسأل عن الشكل الذي لا بد للحكومة أن تتخذه حتى تستطيع أن تحقق بأكثر الطرق فعالية، الغرض الذي من أجله كان وجودها، فيقال له إن مشاركة الشعب في الحكومة هي الضمان لعدم انحرافها عن هذا الغرض. وبعبارة أخرى فإن الديمقراطية السياسية هي الدرب الذي ينبغي السير عليه لكي نصل إلى الديمقراطية الاجتماعية.

وهذا يساوي قولنا إن الديمقراطية الاجتماعي هي الهدف، والديمقراطية السياسية هي الوسيلة. وكما أنه لا يمكن الوصول إلى الغاية ما لم توجد الوسيلة، فكذلك لا قيمة للوسيلة إذا لم تحملنا إلى الغاية. وقد

يحدث أحياناً أن تقوم إحدى الحكومات وتنجح في الوصول إلى الديمقراطية الاجتماعية، ولكن عن غير طريق الديمقراطية السياسية.

فهل يمكن اعتبار هذه الحكومة حكومة ديمقراطية؟.. هل يمكن ذلك إذا افترضنا ولا بد أن نفترض، أنها بلغت الغاية بكبت الحريات الفردية، واستخدام أساليب القمع، والقهر؟

لكي نتوصل إلى الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال يجب أن نبحث في ماهية الغرض الذي من أجله تقوم الحكومات، فلا يكفي – ونحن في معرض التحليل – أن نقول إنه تحقيق الديمقراطية الاجتماعية المتمثلة في الكفاية والعدل، لأن ذلك وإن كان النتيجة النهائية التي تتمثل للعيان كياناً ملموساً، فإنه لا يغني عن مزيد من التدقيق الذي يحلل الغرض إلى عناصره الأولى، ويبين العوامل الكثيرة، المتشابكة التي اشتركت في تأليفه، وجعله هدفاً يسعى إليه.

يقول "أرسطو": "أن غاية الدولة هي الحياة الطيبة"؛ فلمن هذه الحياة الطيبة؟؟ أللدولة، أي الهيئة الحاكمة؟؟ أم لجماعة المحكومين ككل؟؟ أم للأفراد بصفاتهم الشخصية؟؟ أم لهؤلاء جميعاً؟؟

قد يكون من التبسيط الذي لا يفيد أن تجيب أنها لهؤلاء جميعاً؛ فمصلحة الهيئة الحاكمة قد تتعارض مع مصلحة الجماعة المحكومة، بل إن التاريخ لشاهد على أن مثل هذه الحالات لا تعد من قبيل الشذوذ النادر. وكذلك قد تتعارض مصلحة الجماعة ككل، مع مصلحة الأشخاص

بصفاتهم الفردية، فلا مناص إذن من اكتشاف معيار جديد تقاس به المصلحة العامة وفاقا للمبادئ الديمقراطية.

يؤكد الأستاذ "رالف بيري RALPH PERRY" أن المصلحة العامة، لكي تكون كذلك، لابد أن تتوفر لها سمتان رئيسيتان، هما الشمولية أو العمومية (inclusiveness or universalism) والفردية Individualism وهو يعلل ضرورة توفر هاتين الخصيصتين الظاهرتي التناقض بقوله: (إن الديمقراطية، لكونها جماعية وفردية معاً، تحترم صالح الفرد وسعادته، وهي في نفس الوقت تشمل سعادة جميع الأفراد). ومعنى ذلك، في كلمات أخرى، هو أن الديمقراطية في الوقت الذي تعمل فيه لكفالة سعادة الفرد، أو لتحقيق الحياة الطيبة له، لا تنسى سعادة الجماعة أو حياتها الطيبة؛ فمهمتها إذن مهمة مزدوجة، تقوم على أساس الموازنة الدقيقة الحصيفة بين ما للفرد من حقوق قبل الجماعة، وما عليه من واجبات نحوها. والحكومة الديمقراطية هي التي تمسك بيدها الميزان الذي تزن به ما يعطيه الفرد للجماعة، وما تعطيه الجماعة له، ولها – أي للحكومة – أن تزيد من كفة العطاء، أو تنقص منها، بحسب مقتضيات السياسة العامة التي التزمت بها أمام الشعب كله.

وعلى هذا الأساس يرفض فلسفات القرن الثامن عشر، المتأثرة بالنزعات الرومانسية المتطرفة، والمنادية بأن الفرد هو، أو ينبغي أن يكون، غاية النشاط البشري ومحوره. وهو يرفض هذه النزعة الفردية المغالية لعدة أسباب لا سبيل إلى الطعن فيها:

أولاً: أنه من الحقائق البيولوجية الأساسية أن الإنسان يولد ولا حيلة له في تفادي الارتباطات الاجتماعية البسيطة التي تصله بوالده ووالدته وأولاده.

ثانياً: أنه من الحقائق النفسية أن التجارب التي يبلوها الإنسان في حياته، وألوان التقدم التي يحرزها، تبدأ من علاقاته العائلية أو القبلية، أو العنصرية، وكنتيجة لها.

ثالثاً: ومن الحقائق الاقتصادية أن المصالح البشرية كلها متداخلة متشابكة بحيث لا يمكن تحقيق الرخاء لأي فرد إلا بعمليات لا حصر لها من الأخذ والعطاء يمارسها مع غيره من الأفراد.

رابعاً: لا يمكن تصور قيام حياة سياسية ناجحة بغير تحقيق بعض النظم والضوابط عن طريق تضافر الجهود الفردية.

فإذا سلمنا بهذه الحقائق، أصبح من البديهيات التي لا تقبل الجدل أن شخصية الفرد هي أشبه شيء بمناطق الانخفاض الهوائي التي تهب عليها رياح التأثيرات المختلفة من مناطق الضغط في المجتمع الذي هو عضو فيه. وفي ضوء هذه الحقيقة الواقعة يجب تسفيه المبادئ التي تحمس لها الفلاسفة الرومانسيون في القرن الثامن عشر. وهذه المبادئ هي:

أولا: المبدأ الذي يزعم أن الفرد هو الأصل، وأن المجتمع ليس إلا شكلا مصطنعاً جاء فيما بعد اعتسافاً، وضد رغبة الفرد، وطبيعته.

ثانياً: المبدأ المؤسس على المبدأ السابق، والزاعم أن الفرد يستطيع الحياة بغير هذه الأشكال المصطنعة، أي بغير مجتمعات بشرية.

ثالثاً: المبدأ الآخر الذي يفرط في الخيال فيزعم أن الفرد لا يستطيع الحياة بمعزل عن الأفراد الآخرين فحسب، بل يستطيع كذلك إشباع رغباته وتطوير إمكانياته.

من أجل ذلك، وغيره، يؤكد الأستاذ "بيري" صفة الشمولية في المصلحة العامة لأنها انعكاس لتداخل مصالح جميع الأفراد بعضها في بعض باعتبارهم كائنات حية تعيش متفاعلة في مجتمع واحد.

وهي لنفس هذا الاعتبار تتسم أيضاً بالفردية لأنها الحصيلة الحتمية لتكوين هذا المجتمع الواحد، الذي هو مجموع من الأشخاص ذوي الصفات الفردية. ومن ثم فإنه في الوقت الذي لا نملك فيه إلا أن نعترف بأهمية المجتمع من النواحي الطبيعية، والمتيافيزيقية، والنفسية، والعلمية، والتاريخية، والبيئية، فإننا من الجانب الآخر لا نقدر على تبعة إهمال القيم النهائية للحياة التي تبدأ وتنتهي بالفرد. هذه القيم التي تصوغها أعمال الفرد وإنجازاته، عواطفه وآماله، مطامحه وأزماته، خيالاته الخصبة الخلاقة، وثقافاته المتأنية العميقة.

فإذا عدنا لنسأل: لمن هذه الحياة الطيبة التي حدثنا عنها "أرسطو" كانت الإجابة صريحة. لا لبس فيها: للأفراد. ولكن لا للأفراد بصفاتهم الشخصية المنعزلة، كما زعم الفلاسفة الرومانسيون، بل لهم باعتبارهم الخلايا الحية التي تشكل جسم المجتمع، وتمنحه الحياة والقوة.

وهذه هي الشمولية في مذهب المصلحة، وهي تفترض استيعاب كافة المصالح الفردية، والآراء، والمطالب في مذهب واحد، ينتظمها جميعاً، ليس بالضرورة في اتساق وتجانس، بل يكفي في وئام أو تصالح، حتى لا يقع بينها التنافر أو التصارع. ولذلك فإنها تنفر من الاستبداد بالرأي ووحدانية الإرادة، وتدعو على العكس من ذلك إلى جماعية الإرادة في أقصى درجاتها الممكنة، وعمومية الاهتمام بكل الاتجاهات والأفكار والمصالح التي تتواجد بالقطع في المجتمع الواحد.

وقد نستطيع الآن أن نجيب بأن الحكومة التي تحقق الديمقراطية الاجتماعية عن غير طريق الديمقراطية السياسية، ليست حكومة ديمقراطية وإن حققت الغرض من وجود الحكومات عموماً.

أولاً: لأن هذه الحكومة تقوم على إرادة مجموعة من الأفراد المتسلطين، تحتل قاعدة مذهبية ضيقة وتحاول جاهدة، بالقسر والعسف إن دعت الضرورة، وهي لا بد داعية، أن تضم إلى نفس قاعدتها الضيقة سائر الجماعات المذهبية الأخرى التي قد تكون أكثر انفساحاً في الأفق وأدمغ حجة في غيبة الضغط، والقوة المادية القاهرة.

وثانياً: لأن هذه الحكومة في الوقت الذي تهمل فيه شمولية المصلحة التي قامت أساساً لتحقيقها، ترفض بإصرار جماعية الإرادة، بحسبانها مناقضة، بل مدمرة لإرادة الحفنة القليلة التي وصلت إلى الحكم على أسنة الرماح، وفي غيبة الوعي الجماهيري المتيقظ.

ثالثا: ولأنها وقد قضت على الأسلوب الديمقراطي في العمل، تفسح المجال أمام احتمال ضياع الديمقراطية الاجتماعية – التي تتباهى بتحقيقها – إذا ما هبطت عزيمة الدكتاتور المتسلط، أو انحرف، أو انهزم في الصراع على الحكم أمام دكتاتور آخر قد لا تكون له نفس النوايا الطيبة، أو نفس القدرات على تحقيق الغايات.

والأمر دائماً في حكم الشعوب لا يقاس بالمدى القريب المحدود، بل بالمدى الأبعد، والأكثر ثباتاً ومكثاً.

مراجع هذا الفصل

- Puritanism and Democracy

BY

RALPH BARTON PERRY.

-Constitutional Dictatorship

BY

C. L. ROSSITER.

- The Modern Democratic State

BY

A. LINDSAY

- Democracy and Representation

BY

S. CARPENTER.

الفصل الخامس

الفردية

لعل مذهب الفردية، ومذهب الجماعية، من أبرز المسائل التي شغلت أذهان الفلاسفة السياسيين قديماً وحديثاً، واحتلت الحيز الأكبر في كتاباتهم، وأثارت بينهم جدلا شديداً، وانقساماً في الرأي بعيد المدى، خطير النتائج، ولذلك كان لا بد لنا من وقفة عند كل منهما لكي نحدد أبعاده، ونوضح زواياه، ونحلله إلى جزئياته وعناصره، ونبين إمكانياته، واحتمالاته، ونتائجه، ولنبدأ أولا بمذهب الفردية: ونرجئ الحديث عن الجماعية إلى الفصل التالي.

لم يتفق الفلاسفة السياسيون على تعريف شامل لهذا المهذب، لأن نظرتهم إليه لم تكن واحدة، أو من نفس الزاوية، وعلى ذات البعد، فبعضهم غالى في الإيمان بالفرد، وجعل حريته حرماً مقدساً لا يجوز تحت أي ظرف من الظروف أن تحد أو تقيد، وأنكر على المجتمع حق التدخل فيما يأخذ الفرد أو يدع من أمور الحياة، بدعوى أن الفرد هو الأساس، وهو الأصل، وأنه سيد نفسه، ولا سلطان عليه إلا لضميره وما يراه محققاً لصالحه وغاياته.

وبعضهم الآخر لم تفته ملاحظة أن الفرد له نقائص ومثالب قد تنحرف به عن الجادة، وتغريه بالضلال، فآثر أن يكثر من فرض القيود عليه، والتحكم في حركاته وشهواته ونزواته، صيانة للمجتمع من أن تعبث به، وتلغ فيه إفساداً وتدميراً.

وعلى كل، فالفرديون لا يختلفون كثيراً على الخطوط العريضة لمذهبهم؛ فهم يؤمنون بأن رخاء المجتمع وتقدمه، لا يمكن أن يتحققا إلا بإعطاء الحرية الكاملة للفرد، وكفالة حقه في الحركة في أي اتجاه يريد، بشرط ألا تتعارض تلك الحرية، وهذه الحركة، مع حريات الآخرين ونشاطهم، وأمنهم. وبهذا ينكمش دور الدولة، فتصبح ولا عمل لها سوى حفظ الأمن والنظام، والحكم بين الناس على هدى المواثيق التي يعقدونها فيما بينهم، وصيانة حرية الفرد من أن يقتات عليها الآخرون.

وقياساً على ذلك فإن الدولة تقوم بدور الشرطي، ورجل القضاء، ليس إلا، ولا ينبغي لها أن تسن التشريعات التي تزعم أنها تستهدف بها الصالح العام، ولا أن تزج بأنفها بأي حال من الأحوال في النشاطات الاقتصادية التي يمارسها الأفراد، لأنهم وحدهم القادرون على تمحيص النظم الاقتصادية، وتعديلها بحسب ما يرون أنه محقق لنفعهم، دافع لأذاهم وضرهم.

وإنما يتحقق الصالح العام تلقائياً، وبطريقة آلية، إذا ما تحقق صالح الفرد، فما هو خير للفرد هو بالضرورة وعلى الدوام، خير للمجموع

والوطن. ولقد تمثلت هذه النظرية الغالبة في مدرسة الليبراليين أو الحريين، وأساتذتها الأولين من أمثال آدم سميث ADAM SMITH وتوماس مالتس THOMAS MALTHUS ودافيد ريكاردوDAVID RICARDO فلقد نادت هذه المدرسة التي كان لها تأثير خطير في الأنظمة الاقتصادية في أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر، بأن هناك قوانين طبيعية ثابتة في المجال الاقتصادي تماثل القوانين الطبيعية العاملة في صمت على صعيد الكون الفسيح، وبأن المرء لا يستطيع أن يعبث بهذه القوانين، أو يتجاهل وجودها، إلا إذا كان بمقدوره أن يعبث بقانون الجاذبية الأرضية مثلا، أو يتجاهل وجوده، وأثره الهائل في حياتنا اليومية.

فقانون العرض والطلب – على سبيل المثال – قانون اقتصادي طبيعي أي أنه يعمل ذاتياً، ولا يمكن تغييره، أو التدخل في دورته الحتمية، لأنه يخضع لعدة عوامل طبيعية خارجة عن دائرة نفوذ الإنسان وسيطرته. ولذلك فإن الدولة لا يطلب منها أن تغير هذه القوانين الاقتصادية الطبيعية، لأن مثل هذا التغيير فضلا عن أنه مستحيل، فهو ضار، وغير مرغوب فيه. وحسب الدولة أو الحكومة أن تهيئ الظروف الملائمة التي تساعد هذه القوانين على العمل، والانطلاق بلا عوائق، وبغير عقبات.

ومن هنا تأكد في أنظمة القرن التاسع عشر الاقتصادية مبدأ التجارة الحرة، وهو المبدأ الذي ينادي بترك الاقتصاد يجري في مجراه الطبيعي بلا حواجز أو سدود، ويدعو الحكومة إلى أن ترفع يدها عنه لكي تؤتي انطلاقته أكلها، وثمارها المرجوة، والسند الذي يرتكز عليه هذا المبدأ هو

أن الصالح العام – أي صالح المجتمع والدولة – لا يمكن أن يتحقق إلا إذا منح الفرد فرصته وحريته كاملتين غير منقوصتين، لمتابعة صالحه الخاص إلى درجاته القصوى، ومراتبه العليا.

ولا يفوتنا أن نشير، ونحن بصدد إلقاء بعض الضوء على مذهب الفردية، إلى أن طائفة من أنصاره دافعت عنه، لا على أسس من القوانين الطبيعية فحسب، بل على أسس علمية بحتة.

فالفيلسوف الإنجليزي هيربرت سبنسر HERBERT SPENCER ١٨٢٠– ١٩٠٣، يربط بين النظرية الفردية وبين مذهب النشوء والارتقاء الذي بلوره دارون DARWIN في كتابه "أصل الأنواع The Origin of Specics" الذي صدر سنة ١٨٥٩، ثم تابع مناقشته على نطاق أوسع في كتابه: "نشأة الإنسان The Descent of man" الذي صدر سنة ١٨٧١.

وفحوى هذا المذهب أن السكان يتكاثرون بأعداد هائلة، ولكن هذه الأعداد لا يمكن أن يكتب لها البقاء جميعاً فتنمو، وتتوالد بدورها، فإذا حدث ذلك تحققت نظرية "مالتس Malthus" في "الفقر الطبيعي" Natural Poverty وهي النظرية التي تفترض أن موارد الثروة لا تنمو بالقدر الذي ينمو به السكان، فتكون النتيجة التي لا مندوحة عنها هي أن تتردى الإنسانية في مزالق الفقر الطبيعي، أي الفقر الذي يأتي بفعل القوانين الطبيعية التي لا نملك لها تغييراً أو تبديلا، والمخرج الوحيد من هذه

النهاية البائسة هو، في نظر صاحب النظرية، تحديد النسل للحد من زيادة السكان.

من هذه الحقائق التي أبرزها "مالتس"، توصل "دارون" إلى تفسيره لقانون التطور، أو قانون النشوء والارتقاء؛ فالبقاء لا يمكن أن يكون حظاً مشاعاً بين جميع الناس بأعدادهم الهائلة التي تتزايد يوماً بعد يوم. وإنما البقاء للأصلح فقط. والأصلح هو ببساطة، الأقدر على البقاء، وهي قدرة تستمد من عوامل عدة كالسرعة، والقوة، ووسائل الحماية، والذكاء إلى غير ذلك من العوامل التي تساعد الفرد على الغلبة في النضال المر، الدائر أبداً، من أجل الحياة.

فإذا سلمنا بصحة هذا القول بأن البقاء للأصلح، كان لا بد لنا أن نسلم بداهة بالنتيجة المترتبة عليه، وهي أن الطبيعة قادرة من ثم على تربية سلالات جديدة مختارة من البشر، لها من المزايا والفضائل، ومن الإمكانيات، والخصائص ما ليس للسلالات السابقة عليها، ومعنى ذلك أن الطبيعة تقوم بعمل عالم الحيوان، أو عالم النبات، الذي يعكف على استنباط أو استيلاد أنواع جديدة من النبات والحيوان، وهكذا تتقدم الإنسانية في معارج الرقي جيلا بعد جيل.

هذه هي بإيجاز شديد نظرية "دارون" في النشوء والارتقاء؛ فكيف أمكن لبعض الفردانيين الاستفادة منها لتأييد مذهبهم؟؟.. يقول "سبنسر" إن مبدأ البقاء للأصلح الذي أثبت "دارون" أهميته وصلاحيته، لتفسير

الواقع المادي، يمكن تطبيقه بنفس القدر من النجاح في مجال الفلسفة السياسية. فإن المبدأ يفترض أن الحياة صراع دائم لا يكون الغلب فيه إلا للأصلح، وبالمثل فإنه يمكن تحقيق التقدم في المجتمعات الإنسانية بترك الأفراد يتنافسون لتوفير الرخاء، وابتداع الوسائل الكفيلة بذلك، بعيداً عن سيطرة الحكومة، ونظمها المتعسفة.

ونتيجة هذا التنافس أن البقاء لن يكون إلا للفرد الأصلح، أي الأقدر على تطوير إمكانياته، وأساليب ارتقائه. وأي تدخل من الحكومة لمساعدة العجزة والضعاف، إنما هو تعويق لجهود الأفراد الممتازين، وصرف للجهد من أجل أفراد غير صالحين للبقاء، ومن الخير للمجموع أن يتركوا وشأنهم ليخوضوا وحدهم معركة الحياة أو الموت.

ولذلك يقف "سبنسر" موقف المعارض من المشروعات الحكومية التي تتضمن إنفاق الأموال لمساعدة الأرامل واليتامى والمشوهين، وسائر المعوزين والمحتاجين. وهو يرى أن ترك هؤلاء العاجزين لمجالدة الحياة بلا معين يوفر للدولة كثيراً من الجهد والمال. ومن ثم فإن هذا العمل، على الرغم مما فيه من قسوة بادية، يجلب في النهاية فوائد كثيرة للمجتمع، ويحقق الصالح العام. بل إنه يرى أن التخلي عن العجزة، وذوي العاهات، عمل ينطوي على الرحمة بهم، لأنه من الخير لهم أن يقضوا نحبهم ماداموا يقاسون حياة لا نفع فيها لأحد.

ومن الحق أن مؤيدي هذه الأشكال المتطرفة للنظرية الفردية قد قل عددهم بشكل ملحوظ في العصر الحديث، تحت ضغط الظروف الحضارية الجديدة؛ فمبدأ التجارة الحرة مثلا لا يحاط اليوم بنفس الهائلة من الإعظام والتقديس، التي كان يحاط بها في القرن التاسع عشر، وقبله في أخريات القرن الثامن عشر. وهذا لا يمنع بالطبع أن حشداً من المفكرين السياسيين لا يزال ينظر إلى الحكومة على أنها شر لا بد منه لمجابهة ضعف الإنسان، ومثالبه الخلقية.

وفي هذا المعنى يقول الكاتب كلارنس مانيون CLARENCE MANION في كتابه "مفتاح السلام The Key to Peace" تحت عنوان: "الحكومة شر لا بد منه"، يقول:

"إن الحكومة (الأمريكية) هي مجرد أداة لحماية حقوق الإنسان.. وإن ذلك هو مهمتها الرسمية الوحيدة". وهو يرى أنه في مجتمع من القديسين تكفي المبادئ الخلقية العامة لكفالة السلم والنظام والعدالة. ولكن عندما يتسلل الأشرار، وذوو الخلق الضعيف إلى ثنايا مثل هذا المجتمع، فإنه لا بد من اصطناع بعض النظم، أو القوانين الوضعية لرد هؤلاء إلى المحجة، وجادة الصواب. ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن الحكومة، كما يقول العنوان الذي كتب تحته هذا الكلام، شر لا بد منه، ومادامت كذلك فإن مهمتها قاصرة على مجرد حماية أخيار المجتمع من أشراره، وصيانة حقوق الإنسان. أي أنه ليس لها أن تتدخل في الحياة الفكرية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، لمجموع الناس، بأي لون من ألوان التدخل، وليس لها بنوع خاص أن ترسم

لهم الطريق الذي ينبغي أن يسيروا فيه، أو ترشد إلى السبيل الذي يجب عليهم أن يسلكوه.

وأنصار الفردية الحديثة يعلنون تمسكهم بمبدأ الصالح العام، ويقولون إنهم يقدسونه ويسعون إليه، ولكن عن غير طريق قسر الفرد، وقمع حوافزه بل عبره، وبإعلاء قيمته. وحجتهم في ذلك أن الفرد إذ يناضل من أجل نفسه، وبغية تحقيق صالحه الخاص، إنما يناضل في ذات الوقت من أجل نفسه، وبغية تحقيق صالحه الخاص، إنما يناضل في ذات الوقت من أجل الصالح العام، أو صالح الجماعة. فما يخدم الفرد، يخدم المجتمع، باعتباره مجموعة الأفراد المكونين له.

ومن ثم كانت الحاجة في نظرهم ماسة لإطلاق الحريات الفردية من عقال القوانين التي تكبلها، وتعطب ثمارها، مثل قوانين تحديد الملكية، أو الضرائب التصاعدية.

ولا بد الآن من كلمة تقال في مذهب الفردية، ومدى صلاحيته للتطبيق، ومقدار ما فيه من محاسن ومساوئ. ولكي تكون لهذه الكلمة قيمة، لا معدى عن سرد سريع للعصور التي ازدهر فيها هذا المذهب، والأخرى التي خبا فيها بريقه، توسلا إلى معرفة الظروف والأحوال، التي ينمو فيها، ويصلح للتطبيق في ظلها.

ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الفلاسفة الإغريق حتى أرسطو، لم ينادوا بمذهب الفردية، بل على العكس كانت أفكارهم تتجه إلى

الإنسان بحسبان أنه أساساً عضو في مجتمع، وأن هذه العضوية تفرض عليه بعض الالتزامات، والقيود التي لا ينبغي له أن يحطمها، أو يبرم بها.

فجمهورية أفلاطون تصف الدعائم التي يمكن أن يقوم عليها المجتمع الصالح، ولا تحفل كثيراً بالفرد إلا على أساس أنه عضو في هذا المجتمع، ومطلوب منه، أو مطلوب من الدولة، أن تهيئه للدور المنوط به في مجتمعه؛ فالدولة المثلى في نظره هي تلك التي يحكمها الفلاسفة، أي طبقة خاصة من الحكام، تعلموا تعليماً عالياً وافياً، ويختارون لمنصبهم لقدرتهم على تفطن الأسس التي تقوم عليها الدولة، وكفاءتهم في تطبيقها وصيانتها. ثم تلي طبقة الحكام طبقة الجيش الذي يوكل إليه أمر الدفاع عن الدولة، وأخيراً طبقة العمال والصناع لاستغلال مواردها، وزيادة إنتاجها؛ فجمهورية أفلاطون إذن تقوم على أساس نظرة شاملة عامة للمجتمع كله، ومدى ما يمكن أن تؤديه كل طبقة من خدمات للدولة باعتبار أنها حجر الزاوية في بناء المجتمعات البشرية..

فإذا كانت الفردية تنبني على دعامة أن لا نظام إلا بالقدر الضروري الذي لا محيص عنه، فإن الجمهورية الأفلاطونية تقوم على دعامة أخرى مناقضة للأولى تمام المناقضة، وهي التنظيم الدقيق الذي يشمل كل زاوية وكل نشاط، في ربوع الدولة.

وما أن ظهر الإسكندر على مسرح السياسة، وراح يبني إمبراطوريته، ويجمع السلطات كلها في يده، حتى أخذت الفردية تلوح في الأفق. ولا

غرو، فإن فقدان الشيئ يكون دائماً حافزاً إلى طلبه. ومع ضياع الحريات السياسية في مواجهة ديكتاتورية الحاكم، كان لا بد للمذاهب المقدسة للحرية أن تروج، وكان منطقياً مع الأحداث والواقع أن ينادي الفلاسفة بضرورة الإيمان بقيمة الفرد والإنسان، وأن يطالبوا له بحرية التفكير، وحرية الحركة.

ومن ثم برزت إلى الوجود مدرسة "زنيون" المعروفة باسم المدرسة الرواقية، وهي المدرسة التي نادت بأن الإنسان يستطيع أن يحيا حياة طيبة بغض النظر عن الظروف المادية المحيطة به، لأنها كانت تحث على عدم المبالاة باللذات، أو الآلام الحسية. وكانت هذه الفلسفة الرواقية تتفق في جملتها مع الفلسفة المسيحية – التي ظهرت فيما بعد – لاسيما قبل أن تأخذ الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها مهمة الهيمنة على الحياة السياسية، وتصرفات الأفراد.

وهكذا تلاشى مبدأ الفردية في العصور الوسطى، لأن كل المعتقدات والنظريات وكل المبادئ الخلقية، كانت تستمد من مصدر واحد، هو الكنيسة الكاثوليكية. ولم تجد شيئاً محاولات المتصوفين للإبقاء على الخطوط الفردية في صفحة الأخلاقيات المسيحية، إذ لم تزد هذه المحاولات على أن تكون مجرد انتقاضات روحية مبعثرة وواهنة، لا تقوى على الصمود أمام سلطان الكنيسة القاهر الجبار.

وكان المصلح الديني "مارتن لوثر" أول من طير شرارات الثورة على سلطان الكنيسة، احتجاجا على إمعانها في التدخل في حياة الأفراد الخاصة، وألوان تفكيرهم. وتأسس بذلك المذهب المعروف باسم البروتستانتية Protestantism أي الاحتجاجية أو مذهب المحتجين أو المعارضين. وهو في جملته مذهب فردي، يؤمن بطهارة الفرد، وقدرته على التصرف الخلقي السليم، كما يؤمن بعبقريته، واستطاعته تفسير الإنجيل بنفسه ولنفسه، بعيداً عن تعاليم الكنيسة، وتوجيهاتها الجامدة الصارمة.

وفي هذه الأثناء تسرب مذهب الفردية من عالم الدين إلى عالم الفلسفة؛ فمقولة "ديكارت" (١٥٩٦– ١٦٥٠): "إني أفكر، فأنا إذن موجود" التي تشكل حجر الزاوية في بنائه الفلسفي كله، هي في جوهرها انعكاس صريح للفردانية التي كان يدين بها. فأساس المعرفة – جرياً على هذا السنن – يختلف من فرد لآخر، لأن نقطة البدء بالنسبة لكل هي وجوده هو، وليست وجود غيره من الأفراد، أو وجود المجتمع، بإطلاق التعبير.

ولقد كان لهذا المنحى الفردي في الفلسفة والتفكير القدح المعلى في غضون القرن الثامن عشر، عند الفلاسفة الإنجليز على نحو ما أسلفنا، وعند واضعي الدستور الأمريكي، وعند كتاب الثورة الفرنسية. بيد أن الفردية بدأت تتقلص، وتتلاشى بظهور نابليون، وما صاحب ظهوره من حروب طاحنة قضت على المذهب الليبرالي كله، وعفت على آثاره. ثم أخذت تنمو وتزدهر من جديد حينما ارتفع صوت "جيرمي بنثام JEREMY

BENTHAM– ١٧٤٨ – ١٨٣٢" مدافعاً عنها بقوة، مستخدماً قدرته التشريعية، ودراسته القانونية، لإفساح المجال لها ودعم سلطانها.

وهنا، لا بد لنا من إمعان النظر في حركة فردية؛ بدأها "جان جاك رسو– ١٧١٢– ١٧٧٨"، وغذتها الحركة الرومانسية الأدبية، والحركة القومية في مجال السياسة، ولكنها انزلقت في خاتمة المطاف إلى نهاية تناقض الليبرالية مناقضة صريحة، بل تدمرها من أساسها؛ فمعلوم أن الفردية هي ركن الليبرالية الركين، فأي انحراف بها لا بد وأن يقضي على المذهب كله، ويقلب الليبرالية إلى نوع من التسلط والديكتاتورية.

فلقد أقام "روسو" في كتابه "العقد الاجتماعي Social Contract" مبدأ "الإرادة العامة" فتلقفه أتباعه من الباحثين في النظريات الديمقراطية، وخلطوا بينه وبين إرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، أو الإرادة العامة. وبذلك وجد فلاسفة القوة، أو فلاسفة الأرستقراطية، في مبدأ الإرادة العامة، منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز، الذي لا يعبأ بالانتخاب، والمؤسسات البرلمانية، حتى أن هيجل نفسه (١٧٧٠– ١٨٣١) حاول أن يوضح الفرق بين "الإرادة العامة" التي نادى بها روسو، وما أسماه بإرادة المجموع.

وهو يرى أن روسو كان يمكن أن يقدم لنا نظرية أفضل في تفسير طبيعة الدولة لو أنه استطاع أن يلمح الفرق بين الإرادة العامة، وإرادة المجموع. وواضح أن هيجل يعتقد أن الفرق بين الاثنتين هو الفرق بين إرادة

الحاكم، وإرادة الشعب. وكان هو بالطبع في صف إرادة الحاكم ضد إرادة الأمة.

ولقد كانت أولى الثمار العطبة التي تساقطت من هذا الفهم المنحرف للعقد الاجتماعي، حكم "روبسبير" الذي سوى بين إرادته الخاصة وإرادة الأمة، وراح باسم الشعب ينكل به، ويسميه القتل والذبح وألوان الخسف والاضطهاد.

والواقع أن مذهب الفردية يمكن أن يتخذ أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الاختلاف وأقواه. فإذا فهمنا الفردية على أساس الإيمان بقيم جميع الأفراد، نتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطي. أما إذا فهمناها على أساس أنها إيمان بالأفراد الممتازين فقط، نتج عن ذلك النظام الارستقراطي في الحكم، أو حتى النظام الديكتاتوري.

ويتجلى هذا الفهم الثاني في فلسفات كل من "كارليل" و"نيتشة"؛ فنيتشة مثلا (١٨٤٤– ١٩٠٠) ينادي بنظرية "الإنسان الأعلى" وهو الإنسان الممتاز الذي لا يجب أن يستوي على نفس القاعدة مع غيره من الأفراد العاديين، أو المتوسطين. ولقد مهد لنظريته بالإشادة "بالفردية" لأنها هي السبيل الوحيد لخلق الأرستقراطية التي ينشدها، وهو بذلك يهدف إلى إعادة نظام التصاعد، أي نظام الطبقات.

وفي ذلك يقول: (أراني مدفوعاً، في عصر التصويت العام، أي العصر الذي يخول لكل واحد أن يقف موقف القاضي من كل واحد، ومن كل

شيء، أقول: أراني مدفوعا إلى إعادة نظام التصاعد إلى عرشه من جديد)[1]. ولذلك يرفض نيتشه الديمقراطية أو حكم الشعب؛ لأنه يغلب – على حد زعمه – الرعاع المنحطين على السادة الممتازين، ويدعو هؤلاء إلى أن يعلنوا الحرب على العامة والمجموع، فعنده أن الفرد مقدم على الجماعة مادام هذا الفرد ممتازاً. وبذلك ينتكس معنى الحرية عند نيتشة، فتصبح حرية ما أسماه "بالإنسان الأعلى" في التسلط على غيره من الناس العاديين، أو الدهماء. ولذلك نراه يقول في صراحة لا تعوزها الجرأة: "إن سمو طبيعة الرجل العظيم هو في كونه شيئاً متمايزاً، وفي محافظته على البعد الذي تقتضيه درجته – وليس في أي عمل من الأعمال، حتى لو زلزل الأرض بأسرها"[2].

وهكذا يتبين بما لا يدع مجالا للمراء أن مبدأ البطولة الفردية، أو الامتياز الفردي، يقود في نهاية الأمر إلى شر أنواع الدكتاتورية، والتسلط الفردي؛ فمن حيث أنه ليس بمعقول أن يكون كل الأفراد ممتازين، فإنه لا بد أن يسيطر في النهاية أكثر الأفراد الممتازين توفيقاً ونجاحا، ولابد له، لكي يحتفظ بصولجان الحكم، أن يقمع حريات الآخرين الذين هم دونه ذكاءً، وفطنة.

وهذا اللون من الديكتاتورية لا يخيف "نيتشة" وأضرابه، بل على العكس فهو بالذات ما يسعون لتحقيقه، لأن هدفهم هو تغليب الكيف

([1]) راجع كتاب (نيتشه) للدكتور عبد الرحمن بدوي.

([2]) انظر كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي سبقت الإشارة إليه. صفحة ٢٧٤.

على الكم، أي الامتياز على مجرد الأغلبية العددية. والديكتاتورية عندهم تمثل انتصار الكيف على الكم، أما الديمقراطية فهي غلبة الكم على الكيف، أي أنها وسيلة ملتوية يصطنعها الضعاف المنحطون، للسيطرة على الأقوياء الممتازين. ومن ثم فإن الديمقراطية شر، لأن حكمها لا يمكن أن يرقى بالإنسانية في معارج الكمال والنضج.

وهذه هي الفردية في أحد دركاتها، وأكلح وجوهها، ويكفي للتدليل على فساد هذا المنحى في مذهب الفردية أن نستحضر في الذهن مساوئ الحزب النازي في ألمانيا، والحزب الفاشي في إيطاليا، باعتبارهما النتاج الطبيعي لهذا الانحراف في المذهب، ولتقديس البطولات الفردية؛ فالدولة في ظل هذين النظامين انقلبت إل مجرد أداة بوليسية، تستهدف المحافظة على حياة الحكام، والإبقاء على السلطة في أيديهم.

فالحكام في ذعر، لأنهم يخشون ظهور أفراد أخر ممتازين، يتوقون إلى الاستحواذ على السلطة لأنفسهم، ومن ثم يصبح حتى الامتياز الفردي، الذي وصلوا بفضله إلى قمة السلطة، مضطهداً مطارداً وتمتلئ معسكرات التجميع بالأبطال والأفراد الممتازين الذين اتهموا، بالحق أو بالباطل، بمناوأة الفئة الحاكمة. هذا أو يفر الامتياز بنفسه إلى حمأة الجبن، وهاوية السلبية الرهيبة. ومعنى ذلك أن مبدأ الامتياز الفردي، لا بد أن يأكل نفسه بنفسه، لأنه يحمل في بطنه الجراثيم التي لا محيص من أن تقضي عليه، وتذروه بددا في الهواء.

ولعل هذا يفسر سبب المشكلة التي تواجه كل أمة تحكم حكماً فردياً، لفترة طويلة من الزمن. وهي: من يخلف الحاكم الفرد؟؟ وتزداد حدة هذه المشكلة لأن الحاكم في غضون عهده لا يني – كما أسلفنا – عن مطاردة البطولات لأنه يخشاها بحيث ينقرض الامتياز، أو يكاد، وبحيث تنتكس الأمة المحكومة بالقسر والقمع، إلى السلبية، وما يصاحبها من انعدام الإحساس بالمسئولية، وانعدام القدرة بالتالي على تحمل تبعاتها، فتصل الأمة بموت حاكمها المستبد إلى نهاية الطريق المسدود، ولا طريق آخر أمامها تسلكه إلا طريق الفوضى تسيخ في وحله، وتدوس على شوكه وقتاده.

وبصرف النظر عن هذا الانحراف في مذهب الفردية، فإن هذا المذهب ينطوي في أساسه، وفي أكمل صوره، على عدة نقائص، وجملة عيوب، لا سبيل إلى المغالطة في الدفاع عنها. ونخص بالذكر منها ما يلي:

أولا: إن الفردية تنادي بتخفيف قيود القوانين عن الفرد حتى يستطيع أن يحقق انطلاقه الكامل نحو صالحه الذي يفترض أنه صالح المجموع. فلا يجب مثلا، أن يبهظ الفرد بالضرائب، لأن ذلك قمين بأن يقتل فيه الحافز الذاتي الذي تمجده الفردية، وتعلي من شأنه. وهذا القول يشكل حيفا خطيراً بحقوق العجزة والمعوزين والضعاف، وهذا الحيف يقف بلا ريب على طرفي نقيض مع جميع المشاعر الإنسانية، والأحاسيس الراقية. إذ لا بد في أي مجتمع متكافل من أن تصان حقوق جميع الأفراد، ويكفل لهم العيش الكريم. لاسيما وأن بعض المحتاجين قد يكون لحقهم

العجز دفاعا عن شرف أمتهم وحقوقها، كالجندي الذي يصاب بعاهة مستديمة في ميدان القتال.

ثانياً: إن مبدأ المنافسة الذي تهلل له الفردية، لا يمكن أن يكون سليماً، جارياً على سنن الحق والعدالة، إلا إذا طبق بين أفراد يتماثلون، أو على الأقل يتشابهون في القوة والفرصة المتاحة. وأي منافسة بغير توفر هذه الضمانات هي بالبداهة منافسة غير مشروعة، تماما كما كانت تفعل الأرستقراطية الرومانية القديمة حين تضع العبد الأعزل أمام الأسد المصور في حلبة الموت، ليخوضا معركة غير متكافئة، معروف النتيجة سلفا، لأنها معروفة المقدمات.

ثالثاً: إن مبدأ المنافسة يصبح أمعن في الضلال والخرافة في العصر الحديث، لأن المساواة في القدرات الطبيعية بين الأفراد، في ظل التعقيدات العصرية الحديثة، قد أصبحت أمراً بعيد المنال. لذلك لا بد من تنظيم لهذا المبدأ حتى لا ينقلب ضراوة، وافتراسا. ومن أجل ذلك قال ريتشارد ألاي RICHARD ELY، وهو أحد رجال الاقتصاد الأمريكيين: (إننا نعتبر الدولة أداة أخلاقية تعليمية، والمساعدة الفعالة التي تقدمها شرطاً لازماً لتقدم الجنس البشري. وفي الوقت الذي نعترف فيه بضرورة الحافز الفردي في الحياة الصناعية، فإننا نؤمن بأن مبدأ التجارة الحرة غير مأمون العواقب في مجال السياسة، بقدر ما هو منها الأساس على الصعيد الأخلاقي، وبأنه لا يقدم لنا تفسيراً كافياً لطبيعة العلاقة بين الدولة والمواطن).

ولسنا نعني بذلك أن الفردية مذهب يجب الإقلاع عن التفكير فيه، أو الأخذ به. بل على العكس، فإن أي نظام ديمقراطي لا بد أن يأخذ في الاعتبار قيمة الفرد من حيث هو إنسان، ولابد له أن يصون حقوقه الطبيعية وحريته. ولكن السؤال هو: في أي إطار تعلى قيمة الفرد، وعلى أي نحو تصان حقوقه، وحريته؟؟ ثم كيف تتم المصالحة بين ذاتية الفرد، وعمومية المجموع؟

لقد سبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى النظرية المزدوجة في الصالح العام التي نادى بها "رالف بيري" وقلنا إنه يعتقد بأن للصالح العام صفتين أساسيتين: هما الفردية، والعمومية. ولسوف نفصل القول في ذلك في غير هذا الموضع من هذا الكتاب. وسنبدأ هذا التفصيل في الفصل التالي الذي سنتحدث فيه عن: الجماعية ومدى وما بينها وبين الفردية من ارتباط وصلة.

"أهم مراجع هذا الفصل"

1- The Great Society

By

GRAHAM WALLAS

2- Fundamentals of Government

3- History of Western Philosophy.

4- Freedom and order

by

E. HEIMANN

٥- "نيتشة" للدكتور عبد الرحمن بدوي.

٦- جمهورية أفلاطون. ترجمة الأستاذ حنا خباز.

الفصل السادس

الجماعية

الجماعية اسم يطلق على المذهب الذي لاح في أفق الفكر السياسي في أواخر القرن التاسع عشر، وأريد به مناقضة مذهب الفردية مناقضة حادة مباشرة.

فحتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر كانت مدرسة الفردانيين تبث تعاليمها في كل مكان، وتسيطر على أفكار الناس ونظم الحكم، داعية إلى الإيمان المتعصب بحرية الفرد، وإفساح المجال أمام ذكائه ونشاطه وملكاته وقدراته. ثم بدا لطائفة من المفكرين السياسيين أن الفردية فيها من العجز والقصور بقدر ما فيها من الظلم والإجحاف فهي بالنسبة لمعظم طوائف الشعب، وغالبيته الساحقة سراب خداع، وأمل مراوغ كذوب، وثمارها حكر على قلة نادرة تمارس نشاطها بغير قيود، ولا حدود، فلا عجب إذ تفتئت على نشاط الأغلبية المهضومة، وتجنح إلى الإثراء على حسابها، والقضاء على حقوقها، بل وعلى حياتها، بغير مبالغة في التعبير، أو تجاوز فيه.

فقد تكون أهداف الرأسمالية جميلة خيرة، وقد تكون نواياها طيبة، مستحبة، ولكن الرأسمالية لو ترك لها الحبل على الغارب، وأطلقت بلا رقيب، أو حسيب، آض بها الأمر إلى الجموح والطغيان والفساد. ومن ثم

كان لا بد من تنظيم اجتماعي، أو رقابة اجتماعية، تحد من جموح الناشط الفردي، وتوجهه لصالح الجماعة بأسرها، بدلا من أن يستهدف مصلحة الفرد على حساب الآخرين، أو مصلحة قلة من أفراد المجتمع على حساب أكثريته العظمى.

ومن هنا كانت الجماعية COLLECTIVISM كبحاً لجماح الفردية الغالبة، ودعماً لكيان المجتمع ككل متماسك مترابط ودرءاً لأخطار الأنانية والجشع، والأثرة العمياء.

وقبل أن نستطرد، لا بد لنا من استدراك هين. فقد قلنا إن الجماعية "مذهب" مناقض لمذهب الفردية. والواقع أن الجماعية، ولاسيما في مراحلها الأولى، لم ترق إلى مرتبة المذاهب المتكاملة، الواضحة الأسس، الثابتة الأصول، بل كانت مجرد خاطر ملح، دائم التجوال في أذهان بعض المفكرين السياسيين الذين أقلقتهم النظرة الفردية المتطرفة إبان القرن التاسع عشر، فنادوا بوجوب النظر إلى المجتمع كله، لا إلى الفرد وحده، أو بالأحرى، بوجوب النظر إلى الفرد من خلال المجتمع، حتى لا تضيع في خضم الأنانية الفردية، ومعمعة التنافس بين عمالقة المجتمع، مصالح الغالبية الكبيرة ممن هم أقل قدرة على التنافس، وأطرى عوداً في الصراع من أجل الفوز والغلب.

وإنما دخلت الجماعية في نطاق المذاهب المتكاملة حينما أصبحت ركناً أساسياً في تفكير فلاسفة الاشتراكية، والشيوعية، يقيمون عليه

مذاهبهم، ويؤسسون به نظمهم الاقتصادية والاجتماعية، على ما بينها من اختلاف في الدقائق والتفاصيل.

وهنا يجدر بنا أن نوضح الفرق بين الجماعية والاشتراكية توضيحاً لا يقتصر على التعميمات، والأحكام المرسلة، بل ينفذ إلى الجواهر الدقيقة، والخصائص الأصيلة لكل.

فقد يقال إن الجماعية والاشتراكية تعبيران مترادفان يطلقان على نفس الشيء، وإن الفارق بينهما لا يعدو الفارق بين لفظين يتفقان في المعنى والدلالة، وإن اختلفا في النطق والأحرف. وقد يغري بهذا الاعتقاد أن هذين التعبيرين يستخدمان عادة للدلالة على العمل الجماعي، أو العمل المشترك، لتحقيق صالح المجموع. ومع ذلك فإن بين الجماعية والاشتراكية فرقاً ينبغي إبرازه قبل المضي بالبحث إلى اللباب والأصول.

فالجماعية أولا تعبير عام يطلق على كل عمل، أو تشريع، يستهدف صالح الجماعة عموماً، أو غالبيتها، بينما الاشتراكية SOCTALISM نظام متكامل، قائم على أسس واضحة من التفكير السياسي، والاقتصادي، الذي لا يكتفي بالعموميات، بل يتخطاها إلى الجزئيات والتفاصيل. وبهذه المثابة، فإن الجماعية تقنع بمناقضة الفردية سلباً، ولا تحار بها إيجاباً، أي أنها تكتفي بتأكيد أن الفردية منحى في الفكر رديء، وتترك مهمة تأسيس النظام البديل للاشتراكية بكل ذخيرتها من تفصيلات المبادئ السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.

ومعنى ذلك أنه يمكننا القول بأن الجماعية هي مجرد نزوع، أو اتجاه فكري، بينما الاشتراكية خطة سياسية، واقتصادية كاملة ومدروسة، ولأن الجماعة اتجاه فكري تعميمي، أي غير تفصيلي، نجد أنها، ثانياً، تفتقر إلى القدرة على التصادم مع المذاهب المتبلورة، الراسخة التراكيب، أو بعبارة أخرى، نجدها تتسم بالمرونة القادرة على التعايش في مختلف الطقوس الفكرية، والمذهبية.

فالجماعية مثلا قد توجد، وتتحقق، في ظل النظام الرأسمالي، بمعنى أن الحكومات الرأسمالية التي تقيم سياستها أصلا على أساس تشجيع المشروعات الخاصة، والاستثمار الفردي، قد تلجأ إلى بعض الإصلاحات الاقتصادية المبنية على مركزية الرقابة والتخطيط، وتدخل الدولة على نطاق متزايد؛ فقانون الضمان الاجتماعي – على سبيل المثال – قانون لا تحتكر إصداره الحكومات الاشتراكية فقط، بل قد تصدره أيضاً الحكومات الرأسمالية، وإن كانت الروح الجماعية هي التي توحي به، وتمليه. في حين أن الاشتراكية والرأسمالية لا تلتقيان بغير تصادم يودي بإحداهما، لأن اجتماعهما على أرض واحدة مما لا يدخل في حيز المعقول، ما دام أن إحداهما لا بد أن تقوم على أنقاض الأخرى، وتعيش على دماء الحياة التي تجري في شرايينها. والفرق بين الإجراءات الإصلاحية الجماعية التي تتخذها الاشتراكية، وبين مثيلتها التي تتبناها الرأسمالية هو فرق في الدرجة والهدف. فإجراءات الاشتراكية أجرأ وأوسع، لأنها ترمي أساساً إلى القضاء على الرأسمالية برمتها، واستئصال شأفتها. في حين أن الإجراءات الإصلاحية الجماعية التي تتبناها الحكومات الرأسمالية أضيق، وأكثر جنباً،

لأنها لا تقصد إلا إلى حماية الرأسمالية ذاتها، بحقن الشعوب بالمخدرات المسكنة، وتخويلها العلاجات المؤقتة التي تنسيها الأدواء التي تئن منها وتشكو.

وهذا لا يمنع القول بأن الجماعية ألزم للاشتراكية منها للرأسمالية، إذ الاشتراكية مؤسسة على جماعية العمل والتشريع، بينما الفردية هي لحمة الرأسمالية وسداها.

وقد يقال، ثالثا، إن الجماعية هي أم الاشتراكية، لأنها هي التعميم الذي تولد عنه التخصيص، أو الإجمال الذي نجمت عنه التفصيلات والتفاريع. ومن ثم فإن القول بأن الجماعية لم تجد التعبير الصحيح عنها إلا في المذهبين الاشتراكي والشيوعي، قول لا يجانبه الصواب لأنه بغيرهما لا تكون الجماعية إلا فكرة مجردة، تحوم بغير قرار في المخيلات والعقول.

وعلى الجملة، إن هذه الفروق بين الجماعية، والاشتراكية، فروق نظرية لا تتبدى إلا على آفاق الفلسفة السياسية المجردة، أما في مجال التطبيقات العملية فإن معالمها تنطمس حتى لا تكاد تبين. ومن ثم فإنهما في مجال التشريع يتشابهان إلى درجة المماثلة وإن اختلفا في نطاق الفكر السياسي اختلافاً لا تخطئه البصائر والألباب.

قلنا إن الجماعية تجد التعبير الصحيح عنها في المذهبين الاشتراكي والشيوعي. ونسأل الآن: هل ثمة فرق بين المذهبين باعتبارهما مولودين لنفس الأم، أو نبتين من ذات التربة؟ إذ لا بد لنا من وقفة تحليلية عندهما

لكي يتسنى لنا معرفة الخصائص الفعلية للاتجاه الجماعي كما تظهر في الواقع والحياة العملية.

يتفق المفكرون السياسيون على أن الاشتراكية والشيوعية، تنبعان من مصدر واحد: هو الروح الجماعية في التشريع، كما يتفقون على أن الاختلاف بينهما لا يبدأ إلا بعد أن يقطعا في ميدان التطبيق شوطاً غير قصير بعيداً عن مصدرهما الأول. فالاشتراكيون والشيوعيون يكادون يجمعون – ولو نظرياً – على نفس الهدف، أو الأهداف البعيدة، ولكن الخلاف يقع بينهم حول الطريقة التي يمكن بها تحقيق هذه الأهداف، وتنفيذ ما يرونه إصلاحاً لنظم الحكم، ومذاهب الاقتصاد. فلن تجد شيوعياً، أو اشتراكياً، غير مخلص لمبادئ أبي الاشتراكية العالمية "ماركس" ورفيقه "أنجلز"، ولكن أولئك الذين آثروا الثورية والعنف سبيلا لتطبيق هذه المبادئ، مثل "لينين" و"تروتسكي" و"ستالين"، قد أطلق عليهم اسم "الشيوعيين" في حين أن أولئك الذين اتخذوا سبيل السلام، والديمقراطية، والتطورية، منهاجاً لتحقيق الماركسية، قد أطلق عليهم اسم "الاشتراكيين" ومن هؤلاء "بيترو نيني PIETRO NENNI" في إيطاليا، وجميع الاشتراكيين البريطانيين، والمارشال تيتو في يوغوسلافيا، وخرشوف في الاتحاد السوفيتي، وإدوارد بيرنشتين EDWARD BERNSTEIN" في ألمانيا.

ثم تجاوزت الخلاف في الآونة الأخيرة مجرد الأداة والوسيلة إلى بعض الأصول، والمعتقدات المذهبية، فلم تكتف الاشتراكية الحديثة بمجرد رفض

التخريب، والعنف الدموي، طريقاً إلى تطبيق المبادئ الماركسية، بل تخطت ذلك إلى وضع بعض هذه المبادئ موضع المناقشة، والتعديل أو الإلغاء.

فالمعروف أن اشتراكية "ماركس" اشتراكية علمية، أو مادية. وهم يريدون بذلك أنها ليست اشتراكية خيالية أو طوبية UTOPIAN على غرار اشتراكية الكاتب الإنجليزي "روبرت أوين ROBERT OWEN" (١٧٧١– ١٨٥٨) التي نسج الخيال خطوطها، بل هي اشتراكية توصلت إلى نتائج محددة مثل انهيار الرأسمالية، وقيام دكتاتورية البروليتاريا، عن طريق البحث العلمي المنظم.

فهذه العناصر التي يتكون منها المذهب الماركسي، ليست مجرد تنبؤات، أو أحكام تخمينية، وإنما هي نتائج توصل إليها "ماركس" كما يتوصل الباحث في معمله إلى الحقائق العلمية الثابتة، التي لا سبيل إلى الشك فيها لأنها حصيلة التجارب المعملية الدقيقة. ثم إنها اشتراكية مادية لأنها مبنية على أساس فلسفة مادية، لا دينية، بل ضد الدين، تناهضه وتشن عليه حرباً صريحة لا خفاء فيها، لأنها تعتبر الدين مخدراً للطبقة العاملة يلهيها عن المطالبة بحقوقها، وتنكر وجود الله، لأنها لا تؤمن بالخلود.

وماركس يعتبر نفسه مادياً، ولكن من طراز فريد يختلف كل الاختلاف عن طراز الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر؛ فليست المادية التي يرتكز إليها مادية تقليدية، بل هي مادية "ثنائية أو حوارية" كما

يسميها، ولعله في ذلك متأثر بالفيلسوف الألماني "هيجل" الذي تبدأ المعرفة عنده بالمعرفة الحسية، أي إدراك الحواس للشيء المعروف عن طريق وقوعها عليه، وتتطور إلى معرفة ذاتية، عن طريق فحص الحواس فحصاً دقيقاً لهذا الشيء، ثم في النهاية تصل المعرفة إلى أعلى مراتبها حين يمتزج العارف بالمعروف، ولا يمكن التمييز بينهما. وهكذا يصبح الإحساس بالذات، أو الوعي الذاتي (SELF CONSCIOUSNESS) عند "هيجل" هو أسمى أشكال المعرفة.

وكذلك الحال في مادية "ماركس"، فهو يرفض المفهوم القديم للمادية، لأنه قائم على اعتبار سلبية الإحساس، بحسبان أن النشاط إنما يصدر أساسا عن المادة. ولكن "ماركس" يرى أن الإحساس، أو الإدراك، إنما هو تفاعل بين الفاعل والشيء، أي بين الإنسان والمادة. فالشيء المدرك إذا انفصل عن نشاط الإنسان المدرك، يصبح مجرد مادة خام لا يتم تغيير شكلها، ونقلها من هذه الحالة الميتة إلى أخرى أكثر نشاطاً، إلا من خلال عملية المعرفة، أو عملية الإدراك، فالمعرفة طبقاً للمفهوم القديم، هي مجرد عملية تأمل سلبي، وهي على هذا الاعتبار عملية تجريد لا معنى لها ولا قيمة. ولكنها عند "ماركس" عملية معالجة للأشياء، لا تتم إلا بالتفاعل الحي بين الإنسان والشيء الذي يدركه.

و"ماركس" يستخلص من فلسفته في التاريخ من هذه النظرة المادية المتميزة. فهو – شأنه في ذلك شأن هيجل – يعتقد أن العالم يتطور طبقاً لمعادلة منطقية، ولكنه يختلف معه اختلافاً كلياً في تحديد القوة المحركة لهذا

التطور. فإذا كان "هيجل" يقول بوجود "روح" غامض تتسبب عنه حركة التاريخ، فإن "ماركس" يعتقد أن القوة المحركة للتاريخ هي المادة، وليست الروح، وأن أهم خصائصها هي حتمية الحركة. والمادة هنا أيضاً هي من ذلك النمط الفريد الذي وصفناه آنفا، وليست من نوع المادة التي يعالجها علماء الذرة ويجرون عليها أبحاثهم. ومعنى هذا أن القوة المحركة عند "ماركس" هي في الواقع علاقة الإنسان بالمادة.

ومن حيث أن أهم مظهر لهذه العلاقة هو وسيلة الإنسان في الإنتاج، فإن المادية عند "ماركس" تصبح في حقيقة الأمر قرينة للاقتصاد، أي أنه يعني الاقتصاد حين يذكر المادة. ولذلك إذا قلنا إن المادة هي القوة المحركة للتاريخ في نظر "ماركس" فإنما نريد بذلك أنه يعني أن الاقتصاد، بظروفه وعوامله المختلفة، هو تلك القوة المحركة.

وإذا كانت الحوافز المادية، أو الاقتصادية، هي التي تحرك التاريخ، فلا بد أنها هي أيضا التي تهيمن على أعمال الإنسان، وتصرفاته؛ فالتاريخ سجل للصراع الدائم بين الطبقات الاقتصادية المختلفة. وفي هذا الصراع الذي يصل إلى ذروة حدته بين الرأسمالية والطبقة العاملة، لا بد من أن تندحر الرأسمالية التي تكتسحها ثورة البروليتاريا، وتقوض عرشها. وهكذا تلغى الملكية الخاصة، وتتحقق الديكتاتورية البروليتارية.

بيد أن ديكتاتورية البروليتاريا ليست إلا مرحلة مؤقتة، أو فترة انتقال، طبقاً للمفهوم الماركسي؛ فبعد أن تسيطر طبقة العمال، وتلغي

الملكية الخاصة، وتمنع الاستغلال الواقع من الطبقة العليا على الطبقة السفلى، وتسوي بين الجميع في المسائل الاقتصادية، يصبح الإحساس بالمسئولية الاجتماعية من القوة بحيث تزول الحاجة إلى القوانين، والشرطة، والرقابة العامة، أي بحيث يصبح وجود الدولة ذاتها غير ذي موضوع، ولا جدوى منه؛ فاشتراكية "ماركس" لا تحتاج إلى قوة الدولة القاهرة إلا في مرحلة الانتقال فقط، كما هو الحال الآن في الاتحاد السوفييتي مثلا.

ولكن بعد أن تنقضي هذه المرحلة، لا بد أن تنتقل الاشتراكية العلمية، بحسب نظرية ماركس، إلى المرحلة النهائية، التي ينفرط فيها عقد الدولة، وينتكس الحكم إلى الفوضوية ANARCHISM، بكل ما فيها من مثالب، وعيوب.

ثم ظهر إله الاشتراكية الجديد، ونعني به "لينين" مؤسس الحزب الشيوعي السوفييتي، بل مؤسس الاتحاد السوفييتي نفسه. فإذا كان "كارل ماركس" هو فيلسوف الاشتراكية وإمامها الفكري، فإن "لينين" هو فيلسوفها الثاني، وحامل علمها الأول إلى ميدان العمل، ومجال التطبيق الفعلي. ولقد ساعدت "لينين" في مهمته صفاته الشخصية العديدة، فقد كان دائم التفكير، ثاقب النظر على جانب هائل من الحنكة والدربة والدراية، حديدي الإرادة، قوي الشكيمة، متعصباً إلى أبعد الحدود، لا تعرف الرحمة سبيلا إلى قلبه، ماضياً كالسيف لا يتردد، وذا قدرة خارقة على الإقناع واكتساب الأتباع.

ومنذ أن استطاع "لينين" أن يستحدث بعض الإضافات على الماركسية، ويضعها موضع التنفيذ، والمفكرون السياسيون يطلقون على الاشتراكية العلمية اسم "الماركسية اللينينية" إشارة إلى جهود "لينين" في تطوير الماركسية، وكفاحه من أجل نقلها من عالم الفكر إلى واقع التجربة. وسواء استخدمنا اسم الاشتراكية العلمية، أو اسم "الماركسية– اللينينية" فنحن في الحقيقة لا نعني سوى تلك الصورة المتطرفة الغالية من الاشتراكية، وهي ما اصطلحنا من قبل على تسميته باسم "الشيوعية" تمييزاً لها من "الماركسية– اللينينية" المنقحة، أو المتطورة، والتي اتفقنا من قبل على تسميتها بالاشتراكية، أو الاشتراكية الديمقراطية.

فلقد درس لينين الماركسية دراسة واسعة مستفيضة، واستوعب دقائقها وأشرب مبادئها، وأخلص لها إخلاصاً شديداً، ولكنه وقد تمرس بالتجربة، وتصدى لمشكلات التطبيق، لم يجد بداً من تنقيح الماركسية، وتعديلها، وأحياناً تشويه نظرياتها تشويها جد خطير.

وسنحاول فيما يلي تبيان أهم الأسس التي قامت عليها نظرة "لينين" إلى المذهب الشيوعي، مع ملاحظة أنه في النقاط الثماني الأولى يتفق مع "ماركس" و"أنجلز" اتفاقاً كاملا.

أولاً: إن الدولة ليست إلا جهازاً ابتدعته البورجوازية لتستخدمه في استغلال الطبقة العاملة، أو طبقة البروليتاريا، ويقصد بها طبقة عمال المصانع على وجه الخصوص. فالبورجوازية تضع يدها على جميع وسائل

الإنتاج، بينما الطبقة العاملة لا مندوحة لها عن العمل طبقاً للشروط التي تضعها الطبقة المالكة، لمجرد الحفاظ على بقائها، والحصول على الكفاف.

ومن أجل ذلك كان تاريخ الإنسان سجل صراع بين الطبقات، أو على الأصح، بين الطبقة التي تملك كل شيء، والطبقة التي لا تملك أي شيء. فإذا ألغيت الطبقات بإلغاء الفروق بينها، زالت الدولة بزوال العلة في وجودها.

ثانياً: إن العلاقات الاقتصادية بين الناس، أو بالأحرى، حظوظهم من الفقر أو الثراء، هي العامل الحاسم في تكوين ثقافاتهم ومعارفهم ومداركهم، أو بكلمة واحدة، وعيهم. ومعنى ذلك أن العامل الاقتصادي وحده هو الذي يحدد نظرات الناس إلى القانون والتشريع والأخلاق والدين، وسائر مقومات الأيديولوجية. وهذه العلاقات الاقتصادية مستقلة عن إرادة بني الإنسان، أي أن الناس لا قدرة لهم على التأثير فيها، أو تشكيلها، لأنهم إنما يولدون في عالم تأسس على نظام اقتصادي صلد، متين العماد.

ثالثاً: إن أهم ما يتسم به الحكم الذي عرفه الإنسان على مختلف آماد التاريخ أنه ذو خاصية ثنائية. بمعنى أن الأشكال الحكومية التي عرفها تتبدل وتتغير تبعاً لتغير الإنتاج الاقتصادي؛ فحكومة العبيد، وحكومة الإقطاع، كلتاهما ربيبة النظام الاقتصادي السابق لوجودهما، ونتيجة له.

وقياساً على ذلك فإن الرأسمالية الصناعية لا بد أن تخلي مكانها لشكل اقتصادي آخر هو: الشيوعية. وفي ظل هذا النظام الجديد ستنتفي العلة لوجود الحكومة أو الدولة.

رابعاً: النظام الرأسمالي مترع بالمتناقضات المرة، فالأغنياء يزدادون غنى، والفقراء يزدادون فقراً، والأغنياء قلة، بينما الفقراء كثرة، وبين الطائفتين إحساس مر بالعداوة، لا بد أن ينقلب إلى حرب ضروس سافرة، يكون الظفر فيها في جانب الكثرة التي تسير إلى الشيوعية عبر قنطرة من ديكتاتورية البروليتاريا. وإثر انقضاء فترة الديكتاتورية المؤقتة، تزول الأسباب التي أدت إلى اصطناع أساليب القمع والجبر، ويصبح الشعار الذي يعمل الناس وفاقاً له هو "من كل حسب قدرته، وإلى كل طبقاً لحاجته".

خامساً: إن الله بدعة نسج الخيال خيوطها، واتخذ الناس منها وسيلة لرسم صورة بهيجة للنظام الاقتصادي السائد. والدين هو أفيون الطبقة العاملة، والخلود ليس إلا تهريفاً، وخرافة.

سادساً: الرأسماليون، ورجال الحكومة، يعيشون على ما يسمى بالقيمة الفائضة أو فائض القيمة. وخلاصة نظرية فائض القيمة في المذهب الشيوعي هي أن قيمة السلعة إنما تقدر بقيمة الجهد الإنساني في توفيرها.. ولكن العامل لا يأخذ هذه القيمة كلها، بل يأخذ منها ما يكاد يكفي لسد رمقه، وحاجات معيشته الضرورية، وتذهب القيمة الفائضة إلى أصحاب

رؤوس الأموال، والجالسين على كراسي الحكم، بغير جهد يبذلونه، أو عمل يؤدونه. وتصحيح هذا الوضع المجحف يكون بإعطاء العامل كل نتاج عمله، وبذلك تنهار حتمياً طبقة الرأسماليين والحكام.

سابعاً: الحرية هي أسمى ما يتوق إليه الإنسان، وهو لا يستطيع أن يحصل عليها ما لم تتقوض دعائم الرأسمالية، وينقض بنيانها، لأن الرأسمالية تعمل على ترنيق طبيعة الإنسان، ونبل أرومته. والشيوعية وحدها هي القادرة على الحفاظ على نقاوة أصله، وتوفير الحرية له التي بغيرها لا يستطيع العيش الكريم.

ثامناً: عندما تصبح الحكومة ممثلة بحق لمجموع الجماهير، وذلك بملكيتها لوسائل الإنتاج باسم المجتمع، تتحول الدولة من أداة تحكم الأشخاص، إلى جهاز يدير عمليات الإنتاج. فالدولة لا تلغى، ولكنها "تضمحل" أي تفقد فاعليتها شيئاً فشيئاً، وذلك لأن الحاجة انعدمت إلى وجود قوة خاصة تستخدم للقمع، بعد إذ تحرر العمال، ولم يعد ثمة داع لإخضاعهم، واستغلالهم.

هذه هي إجمالا النقاط التي يتفق عليها "لينين" مع سلفيه "ماركس" و"أنجلز" ولكنه يمضي لتوكيد بعض النقاط الأخرى المستحدثة، وأهمها:

تاسعاً: إنه لا ينبغي للثائر الشيوعي أن يقف مكتوف اليدين، في انتظار نتيجة ما يسمى بحتمية الثورة ضد الرأسمالية، فهذه الثورة، وإن كانت حتمية، إلا أنها تعتمد على إرادة الثوار في المكان الأول. أي أنه

ينبغي على زعماء الشيوعية أن يعملوا بلا توان لإشعال نار الثورة ضد البورجوازية في كل مكان.

عاشراً: إن الفلسفة الحقة هي تلك التي تنكر أي تأثير "للروح" في توجيه المادة الحية. ومن ثم فإن هؤلاء الفلاسفة الذين يبشرون ببعض التعاليم الروحية، ليسوا فقط رجالا ذوي آراء مختلفة، ونظرات غير صائبة، بل أشراراً، ملوثي الضمائر. فالمادة هي أصل النشاط والحركة، وماهية الأكوان.

الحادي عشر: الحروب تنشب بسبب الدول التي تتحكم فيها الرأسمالية. فلا مناص لهذه الدول من أن تحارب بحثاً عن أسواق جديد، وفرص أحسن لاستغلال رأس المال. ولا توجد أسباب أخرى للحروب، غير هذه العوامل الاقتصادية الرأسمالية.

فالخلاف في الرأي، والمنازعات الدينية، والنظريات المتنافسة في تفسير الوجود الإنساني، والمطامح الفردية، والغرور، والمجد الشخصي، كل هذه أسباب لا أثر لها يذكر في إثارة الحروب، إلى جانب الأطماع الاقتصادية، والنهم الرأسمالي.

الثاني عشر: الحروب بين الدول التي تتحول إلى الشيوعية، والدول الرأسمالية حتمية لا يمكن تفاديها، والتعايش السلمي بين هذه وتلك خرافة لا يصدقها العقل. فالشيوعية تشكل تهديداً، وتحدياً جباراً للنظم الرأسمالية، ولذلك سيعمد الرأسماليون إلى تطويق الشيوعية وحصارها، تمهيداً

للانقضاض عليها وتدميرها. فهم دائماً أبداً في دعر من أن ينقض العمال عليهم، ويشعلوا نيران الثورة الماركسية، أي ثورة العمال ضد البورجوازية.

الثالث عشر: وأخيراً، ماذا يحدث بعد أن ينتزع العمال مقاليد السلطة من أيدي البورجوازيين؟ يقول "لينين" أن جميع المؤسسات الاقتصادية ستخضع عندئذ لإشراف العمال وإدارتهم الفعلية. وهو يعلن في كتابه "الدولة والثورة" الذي كتبه سنة ١٩١٧ أن البروليتاريا هي الطليعة المسلحة للطبقات العاملة التي طال استغلالها، ولذلك فإنه في ظرف أربع وعشرين ساعة من قيام الثورة الشيوعية، يجب نقل سلطة الإدارة والإشراف، من موظفي الدولة، إلى العمال، وتحديد الدور الذي يقوم به هؤلاء الموظفون في الدولة الجديدة في نطاق تنفيذ التعليمات الصادرة إليهم من العمال.

* * *

والآن، وبعد أن جلونا القواعد التي تنبني عليها الشيوعية، نعود لنسأل عن أهم الفروق بينها وبين الاشتراكية.

لقد سبق أن ذكرنا بعض هذه الفروق، ولكن لا بأس من إجمالها هنا جميعاً، مع الإلمام السريع بما ذكرناه منها، والتريث بعض الشيء عندما نثبته للمرة الأولى. وينبغي أن نلاحظ ونحن بهذا الصدد أن الفروق بين الاشتراكية والشيوعية ليست فروقا نظرية، بل هي فروق تبدت عندما دعت الضرورة إلى إجراء بعض التعديلات على المذهب الشيوعي عند

محاولة ممارسته عملياً لكي يكون تطبيقه ممكناً أولا، ولكي يلائم ثانياً طبيعة الحال، وظروف المكان. فلا غرابة أن تتعدد هذه الفروق بتعدد المكان، وأن تختلف باختلاف الزمان، وما زال من الممكن إضافة بعض هذه الفروق كلما دعت ضرورة التطبيق إلى تعديل قاعدة من قواعد الشيوعية أو إلغائها واستبدالها بأخرى، بشرط أن يكون التعديل، أو الإبدال، محكوماً بالروح الجماعية، مملياً منه، لا يجانبه أو يجافيه.

وأول هذه الفروق كما قدمنا هو أن الشيوعية تتخذ العنف سبيلها إلى التطبيق، بينما الاشتراكية تؤمن بالسلام، والديمقراطية. ولذلك كانت ديكتاتورية البروليتاريا هي أولى مراحل التطبيق الشيوعي الضرورية، في حين أن الديمقراطية قرين لا غنى عنه لأي نظام اشتراكي سليم.

وثانيها: إذا كانت الشيوعية تؤمن بضرورة ذوبان كيان الدولة بعد انتهاء فترة الانتقال فإن الاشتراكية تنكر ذلك، وتضع الدولة في مكانها الصحيح. وعندي أن أساس الاختلاف في النظرة إلى الدولة هو أن الشيوعية تعتقد أن الدولة جهاز للقمع والإرهاب، استخدمته البورجوازية في عهد الرأسمالية، ويجب أن تستخدمه البروليتاريا في مرحلة النقلة إلى الشيوعية. أما الاشتراكية فلا حاجة بها إلى هذا الاعتقاد، لأنها تؤمن بأن المؤسسات البرلمانية والديمقراطية، هي وحدها القمينة بتحقيق الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، عن طريق التشريع المنظم، الثابت الخطى، لا عن طريق العنف والسحل والإرهاب. ومعنى ذلك أن الاشتراكية تؤمن بالدولة،

لأنه بدون الدولة وهيئاتها الديمقراطية والتشريعية، لا يمكنها تحقيق المبادئ الجماعية المبتغاة.

وثالثها: الشيوعية مذهب مادي قح، يحارب الدين، وينكر الخلود، ولا يؤمن بغير الاقتصاد محركاً للتاريخ، ومؤثراً في حياة الشعوب، ولكن الاشتراكية على النقيض من ذلك، تؤمن بالله، وتقدس القيم الروحية، وفعاليتها، وصحيح أن بعض الشيوعيات المنقحة Revised، والتي يمكن أن تندرج تحت اسم الاشتراكية قد لا تؤمن بالله أو الدين، ولكنها مع ذلك لا توصد الباب كلية أمام تأثير القيم الروحية عموماً، ولا تنكر قدرتها على التأثير في حياة الإنسان.

ورابعها: الصراع بين الطبقات لازمة من لوازم المذهب الشيوعي، ولا يمكن تجنب هذا الصراع إلا بإلغاء الطبقات، الأمر الذي يتحقق نظرياً، في المرحلة المثالية، أو المرحلة النهائية، من مراحل التطبيق الشيوعي. بيد أن الاشتراكية تسمح بوجود بعض الفوارق الطبقية كضرورة من ضرورات الواقع، وإن عملت على تذويب هذه الفوارق، وحصرها في أضيق نطاق، ولذلك فإن الحرب بين الطبقات ليست حتماً لزاماً في نظر الاشتراكيين.

وخامسها: الشيوعيون الأقحاح يدينون بعقيدة أن الحرب بين الدول الرأسمالية والدول الشيوعية حتمية، لا يمكن تفاديها. بينما الاشتراكيون يؤمنون بإمكان التعايش السلمي بين الدول كافة، على اختلاف نظمها الاقتصادية والسياسية.

وسادسها: أن الشيوعية تدعو إلى ملكية الدولة لجميع وسائل الإنتاج، وإلغاء الملكية الخاصة إلغاء تاماً كاملا. في حين أن الاشتراكية تؤمن بالحافز الفردي، وتشجع الملكيات غير المستغلة، أي الملكيات الصغيرة التي يتحدد حجمها بالقانون.

وسابعها: أن الشيوعية تدعو إلى الاعتماد الكلي على طبقة العمال في الحكم، وإدارة الأعمال، وإن كانت لم تستطع أن تحقق ذلك عملياً عند اصطدامها بالممارسة العملية. ولكن الاشتراكية، وإن آمنت بحقوق العمال، وبسطت عليهم جناح حمايتها، إلا أنها تمجد الثقافة، وتحبذ الاعتماد على طبقة المثقفين INTELLIGENTSIA.

* * *

هذه هي أهم الفروق بين الشيوعية والاشتراكية. وهي فروق – كما ترى وكما قلنا آنفاً – تتجاوز الأداة والوسيلة، لتمس القواعد والأصول. ولا يمكن أن يقال إنهما نبتان في أرض واحدة، هي أرض الجماعية، فما كان يجوز عليهما الاختلاف. فالتربة الواحدة، قد تنبت الشهد، كما تنبت الحصرم، ويبقى على كل ذي لب أريب أن يرى أي النبتين أوفر ثمراً، وأنفع للناس، ومن ثم أحق برعايته، وأجدر بتعهده واهتمامه.

وعلى كل فإن المقارنة بين الشيوعية والاشتراكية ليست موضوع البحث في هذا الفصل، وإنما تطرقنا إلى هذه المقارنة لبيان الصور المختلفة التي يمكن أن تنتقل بها الجماعية من حيز الفكر المجرد، إلى مجال التطبيق،

ولنعطي القارئ أقرب فكرة ممكنة عن ماهية الجماعية فكراً، وحقيقتها عملا.

والمقارنة التي ينبغي أن تقام هي المقارنة بين الجماعية والفردية، باعتبارهما طرفي النقيض في ميداني الفكر والعمل. ونحن وقد أردنا هذه المقارنة كان لا بد لنا من جلاء الأشكال المختلفة التي تظهر بها الجماعية في باحة التنفيذ حتى تسهل الموازنة بينها وبين الشكل العملي الوحيد للفردية، وهو الرأسمالية. وبذلك تكون المقارنة بين الجماعية والفردية هي في حقيقة الأمر مقارنة بين الشيوعية والاشتراكية من ناحية، وبين الرأسمالية من ناحية أخرى.

ولكننا قد أوضحنا من قبل أن بين الشيوعية والاشتراكية فروقاً جوهرية، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يقفا في معسكر واحد، وإن اتفقا بصفة عامة من طبيعة النشأة، والشكل الخارجي. ومن أجل ذلك لا بد من إخراج الاشتراكية من نطاق هذه المقارنة، لكي نحصرها بشكل رئيسي بين الشيوعية والرأسمالية، على أن نعود في نهاية هذا الفصل إلى الاشتراكية بكلمة تحليل، لنبين على أي أرض تقف، وإلى أي غاية تسير.

ترى ما هي على وجه التحديد أوجه الخلاف بين الشيوعية والرأسمالية على ضوء ما ذكرناه آنفاً عن الخطوط العامة للمبادئ الماركسية– اللينينية؟.

لعل أول ما يتبادر إلى الذهن عند محاولة الإجابة عن هذا السؤال، هو أن أبرز ما يميز الرأسمالية من الشيوعية، تميزاً حاداً صارخاً، هو قانون التجارة الحرة، أو ما يسميه الاقتصاديون الكلاسيكيون بمبدأ LAISSEZ FAIRE فالرأسماليون المؤمنون بعبقرية الفرد إلى حد التعصب، ينادون بضرورة إطلاق حرية العمل له، طبقاً لحوافزه الخاصة ويرون أن ذلك كفيل بتحقيق مصلحة الفرد والجماعة على حد سواء. ولذلك نراهم يمقتون تدخل الحكومة ويطاردونه، ويحصرونه في أضيق الحدود، بحسبان أن هذا التدخل لا يشكل إلا قيداً على حركة الفرد، وقدرته على العمل والإنتاج، ويصبح عمل الدولة عندهم مقصوراً على القضاء، والسهر على الأمن الداخلي، وحماية حدود الدولة.

ومن الحق أن الفلسفة الرأسمالية قد تطورت تطوراً كبيرًا في الأعصر الأخيرة؛ فأصبحت تميل إلى إقامة نوع من الرقابة الحكومية المنظمة على أوجه النشاط الاقتصادي المختلفة، كما غدت تعمد إلى سن كثير من القوانين ذات الصبغة الجماعية ولكن هذا التدخل الرسمي مازال محدوداً جداً، إذا قيس بمثله في الدول الآخذة بالأنظمة الجماعية.

وعلى النقيض من تلك الفردية الغالبة، نرى في الدول الشيوعية جماعية بالمثل غالبة. فالاقتصاد هناك موجه توجيهاً كاملا، بمعنى أن الحكومة هي التي تخطط، وتحدد وسائل الإنتاج، وتضع يدها على عوائده، وترسم طريقه، ونسب توزيعه. وبذلك تسيطر الحكومة سيطرة تامة على جميع الخدمات الاجتماعية، وتكون لها الكلمة الأخيرة بل الوحيدة، في

توجيه مناحي النشاط، وتحديد مظاهر الحياة، بالنسبة لجميع طوائف الشعب وأفراده، ولا غرو، فالسيطرة الاقتصادية تتبعها حتما السيطرة على الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية.

والأصل في الشيوعية أنها تدعو إلى تملك الطبقة العاملة لوسائل الإنتاج، لأنها تمقت الكسب بغير عمل، وهو ما يفعله الرأسماليون أو أصحاب الأعمال، كما يسمون أنفسهم ولكن ما إن اصطدمت الشيوعية بإمكانيات التطبيق الفعلي حتى تراجعت عن هذه الدعوة، وأجلتها إلى أجل غير مسمى، واكتفت بأن أخذت من الرأسماليين أموالهم وأملاكهم، وألغت الملكيات الفردية أو الخاصة، ووضعت في يد الحكومة كل مصادر الثروة، وموارد الإنتاج. وهكذا أصبحت الملكية حكراً للحكومة، أو كما يقول بعض خصوم الشيوعية: أصبحت الحكومة الشيوعية أكبر، وأعتى رأسمال عرفه التاريخ على تطاول حقبه.

فالشيوعية تعترف في صلب نظرياتها بضرورة الديكتاتورية في مراحلها التطبيقية الأولى، وهي ترى أن ديكتاتورية البروليتاريا هي السبيل الوحيد للتخلص من الطبقة الرأسمالية التي تعيش عالة على المجتمعات البشرية، وجهود العاملين فيها. ولم تكن الماركسية بقادرة في مجتمع كثر التغني فيه بالحريات الفردية، على أن تعلن جهاراً أن الديكتاتورية هي خاتمة المطاف في نظام الحكم الشيوعي، فاستدركت وأعلنت أنها مرحلة مؤقتة، القصد منها القضاء على الرأسمالية، وخلق مجتمع خال من الطبقات. فإذا ما تحققت هذه الغاية المنشودة، لم يعد ثمة حاجة إلى الدولة، وحق للشعب أن

يتمتع بحرية كاملة، وهي في هذه الحالة حرية شر منها الديكتاتورية، لأنها وليدة نوع من الفوضوية، تستحيل في ظله كافة الحريات.

ومع ذلك فإن هذه الحرية، أو هذه الفوضوية، لم تتحقق بعد زهاء الخمسين عاما من تطبيق المذهب الشيوعي في بلد كالاتحاد السوفييتي، ولا تلوح لها بشائر على الأفق القريب أو البعيد. وعلة ذلك أن الحكم الديكتاتوري، أيا كان نوعه، يقوم على أساس أن الحق ليس إلا إرادة القوي – أي هواه – فالفئة المصطفاة، أو الصفوة المختارة، التي تحكم باسم الحزب الشيوعي، هي وحدها القادرة على التعبير عن آرائه، ومطالب الطبقة العاملة. وجميع وسائل النشر، والدعاية والإقناع مسخرة بدورها لصوغ هذه الآراء والمطالب وفقاً لإرادة الصفوة المختارة، أي أن الكلمة الأخيرة في حياة الشعب هي لتلك الإرادة "العليا" أي إرادة الحاكم، أو القلة الحاكمة.

وهنا ينبغي أن نشير إلى الخلط الشائع في تفسير ماهية الإرادة، أهي القوة، أم هي الحق..؟؟ بعضهم يقول إن "الحق" لا يعدو أن يكون مظهراً من مظاهر امتياز القوة، أو صفة من صفات "القوة" المتفوقة. فالأقوى هو الأحق، ولا حق بمعزل عن إرادة القوى. ولكن هذا القول يجعل من الحق ضلا لأصل، يوجد حيث وجد، وقد لا يوجد على الإطلاق. فالحق قد يوجد مع القوة، ولكن وجوده ليس من لوازم الأمور. ومن أجل ذلك قيل إن إرادة القوي ليست هي الحق، بل هي هواه. فالإرادة إذا تجردت عن

الحق القائم بذاته، واستندت إلى القوة المادية البحتة، أصبحت اعتسافا يرتكز على الهوى الطائر، والميل المتقلب.

وهذا خلط لا يسيغه عقل، أو منطق سليم، وإنما تسيغه تخريجات الطغاة المستبدين، الذين يودون – بشق الأنفس لو استطاعوا – تبرير طغيانهم، وتسويغ تسلطهم، وإخراجه من نطاق الهوى المجحف، والاعتساف الجائر، إلى نطاق المعقول والمفهوم.

فللحق وجود مستقل عن القوة وإرادة الحاكم، وبقدر استقلاله يكون نصوعه وبهاؤه. فلا يتولد الحق عن القوة، ولا يستند في وجوده إلى وجودها، بل تتمخض عنه المناقشة الحرة، والبحث المستقل، والتجربة الصادقة. وبقدر ما تتسع آفاق هذه المناقشات والبحث والتجارب، بقدر ما تنفسح الفرصة أمام الوصول إلى جوهر الحق الأمثل.

ومعنى ذلك أنه لا يمكن الوصول إلى الحق عبر مناقشات تدور في دائرة مغلقة هي دائرة القلة الحاكمة، لأن مثل هذا الحق هو على الأحسن حق ناقص، أو هو في الواقع تزييف يراد به تبرير إرادة الحاكم الجائرة.

ومبدأ الحق المستقل عن إرادة أي شخص من الأشخاص أو رغبته، هو أساس الديمقراطية لأنه إذا كان من واجب الحاكم أن يستند في حكمه إلى الحق، وكان الحق مستقلا عن إرادته، لوجب عليه بالتبعية أن يستند إلى إرادات الآخرين، وأن يعتمد على الحق الذي يتكشف لكل فرد من الأفراد، ولا ينحصر في فرد بعينه، أو فئة بعينها.

والمعنى المستخلص من هذا الكلام هو أن نفوذ الحكومة الديمقراطية لا يتحصل من قوتها، أو قدرتها على الجبر، بل من الباعث الذي يحفز كل فرد إلى أن يتحرك بملء إرادته في الاتجاه الذي تدل عليه أوامر الحكومة. فنفوذ الحكومة إذن نفوذ أدبي، وليس نفوذاً مادياً دعامته القوة الباطشة، ومن هنا يمتنع بين ظهراني الديمقراطية السليمة، مبدأ التسخير، أي أن يسخر شخص ما لتنفيذ إرادة شخص آخر، لا يملك من حيلة لتنفيذ إرادته غير وسائل القسر، وأساليب الإرهاب والتهديد.

وما دام الحق هو أساس السلطة في ظل النظام الديمقراطي، فإننا لا بد أن نصل إلى نتيجتين بالغتي الأهمية: أولاهما أن سلطة الحكومة كما قدمنا لا تستمد من قوتها، أو سلطانها الخارجي الذي تستطيع عن طريقه قمع إرادة الفرد، وقهر وجدانه. وثانيتهما أن أساس هذه السلطة ليس كذلك هو إرادة الشعب، على إطلاق ما يفهم من كلمة "الإرادة"، بل أساسها الصحيح هو هذه الإرادة شريطة أن تكون إرادة "حقة" أي ملتزمة بالسعي للخير، ومرتبطة في ذاتها بالصالح العام.

ومن هنا كانت الأهمية القصوى في المجتمعات الديمقراطية لإطلاق الحرية الفردية وكفالتها، وإفساح المجال أمام طاقات الفرد الروحية، وملكاتها الوجدانية، وقدراته الثقافية، لكي يستطيع أن يدرس الأمور بنزاهة وتجرد، ويصدر حكمه المستقل الواعي، على القضايا والأشياء.

وإن عجز الرأسمالية عن كفالة هذه الحرية لجميع طوائف للشعب، لأفضح منه عجز الشيوعية من كفالتها لأي طائفة فيه سوى طائفة الحكام، والصفوة المستبدة، وتكون الحرية في هذه الحالة هي حرية الطبقة الحاكمة في التسلط على سائر الطبقات التي لا تحكم، ولا مطمع لها في الحكم في يوم من الأيام. وأي كلام يقال عن الحرية في مذهب الشيوعيين فهو كلام مهما حلا جرسه، لا يمكن أن يتجسد في واقعهم حقيقة ماثلة للعيان. والسبب جلي لا خفاء فيه؛ فالعالم الآخذ بالمذهب الشيوعي يصح أن يقال عنه إنه عالم منغلق على نفسه؛ فهو متحجر على النظريات والأسس التي وضعها له "ماركس" في منتصف القرن التاسع عشر، ويعتبر هذه المبادئ إنجيلا مقدساً يكفر كل من تسول له نفسه أن يحيد عنه أو يناقشه.

وبذلك لم يعد بد من أن تصبح إرادة الشعب من إرادة الحاكم، وتصبح إرادة الحاكم من إرادة ذلك الفيلسوف الذي وضع – قبل أن يموت – المبادئ والتعاليم التي ينبغي أن يسير عليها العالم الشيوعي، بل العالم كله، إلى آخر آماد الزمان.

فلا مجال للبحث والمناقشة خارج حدود المذهب. وكل ما هو مسموح به تعبيراً عن إرادة الشعب، هو نوع من النقد يسمونه النقد الذاتي، ويريدون به مناقشة ما يقدم من حلول لما يعرض من مشكلات، على ألا تمس المناقشة، وألا يلم النقد، بالأحكام الأساسية للمذهب الماركسي، ويؤول أمر هذا النقد الذاتي في البلاد الشيوعية التي جرؤت على تطبيقه، إلى أنه لا يعرض لمذهب "ماركس"، ولا لشرح الحزب

الشيوعي له، وإنما يقتصر النقد المباح على نقد أعمال الحزب والحكومة، بواسطة رجال الحزب والحكومة أنفسهم. فإذا لم ينقد الحاكم نفسه، ويكشف أخطاءه، فلا نقد، ولا قدرة لغيره على توجيهه، وعلى الشعب أن يقنع بما يفعله الحاكم، إن خطأ وإن صواباً، حتى تبدي له الأيام ما كان خافياً.

وأكبر ما يحتج به الشيوعيون تبريراً لاعتبار الديكتاتورية مبدأ أصيلا في مذهبهم، هو أن الديكتاتورية التي ينادون بها هي نوع من تسلط الأكثرية في الأقلية، أي استبداد الطبقة العاملة بهدف التخلص من القلة التي طال أمد استغلالها للشعب، وهي طبقة الرأسماليين. فتكون الديكتاتورية البروليتارية بذلك نوعا من الديمقراطية الفعلية، لأنها إنما ترمي إلى استخلاص حقوق الأغلبية المظلومة، من براثن القلة المستغلة. وسندهم الفكري في ذلك هو أن الديمقراطية السياسية لا معنى لها ولا قيمة، بغير حرية اجتماعية. وقد سبق لنا مناقشة هذه الفكرة في أحد الفصول السابقة حيث بينا أن حكومة تحقق الديمقراطية الاجتماعية، عن غير طريق الديمقراطية السياسية، لا يمكن أن تعتبر في عداد الحكومات الديمقراطية الأصيلة. فإذا كان حقاً أن الفرد لا يمكن أن يتمتع بالحرية الكاملة وهو عبد الحاجة، ذليل أمام من بيده لقمة العيش، فمن الحق الصراح كذلك أن الحرية ليست رغيفاً يدس في البطن، أو وجبة تحشر في المعدة، بل فكرة قائمة في الضمائر، ومعنى ماثلا في الأخلاد.

وهذه هي إحدى النقائص الحادة الرأسمالية والشيوعية، فالأولى تزعم لنفسها أنها نزعة روحية، والثانية تجاهر بأنها مذهب مادي. وأبرز الفروق بين مادية هذه وروحية تلك، تتجلى فيما تدعيه كل منهما لنفسها من قدرة على تفسير معنى الحرية وتحقيق إمكانيات تطبيقها في الحياة العملية.

والأستاذ الفرنسي "بارتلمي Barthelmy" يعبر عن روحانية الديمقراطية الغربية بقوله إنها "مسألة قلب وفكر" أي أنها قائمة على أساس فكرة العدالة المطلقة، أو نزعة إلى المثل العليا. ومن أجل ذلك فإن الحرية التي تسعى هذه الديمقراطية إلى تحقيقها ليست من النوع اللاصق بالأرض المرتبط بحاجة الأجساد والبطون، وإنما هي تأخذ في الحسبان أول ما تأخذ حاجة الضمائر إلى أقساطها العادلة من حرية الفكر، وحاجة الوجدان الإنساني إلى الانطلاق في شتى المتاهات والدروب.

وإذا كانت الشيوعية تخطئ خطأ فادحا في اعتبار أن الحرية هي حق المعدة في الغذاء بغير نظر إلى نداءات العقل والضمير، فخطأ الرأسمالية أفدح، إذ كيف يتسنى للوجدان الإنساني أن ينطلق في آفاق الفكر والمثل الإنسانية العليا، وعليه من حاجات الجسد الأولية أثقال وأكبال؟؟ فلا ريب أن الحرية في معناها الصحيح تعتمد على الموازنة الدقيقة بين حاجة الجسد، ونداء الضمير، حتى لا يجوز أحدهما على حصة الآخر، ويكون في هذا الجور إفساد لقيم الحرية، وقلب لمعاييرها الصحاح.

وتفريعاً عن هاتين النظرتين المتناقضتين، تناقضت الرأسمالية والشيوعية في فكرتهما عن المساواة؛ فالشيوعية ترى أن المساواة هي في جوهرها مساواة مادية اقتصادية. ومن أجل العمل لإحداث هذه المساواة قام المذهب الشيوعي بقضه وقضيضه، وأهم ما يعمد له هذا المذهب هو العمل الثوري العنيف لإزالة الفوارق بين الطبقات، أي لإقامة مجتمع خلو من الطبقات إلى درجة تجعل وجود الحكومة أمراً لا ضرورة له، فتذوب وتذوي شيئاً فشيئاً.

ولكن المساواة في نظر الديمقراطية الرأسمالية، أو الديمقراطية الكلاسيكية شيء يختلف عن ذلك تماماً، إذ المقصود بها المساواة أمام القانون، وهي ما يطلق عليها أحياناً المساواة المدنية. ومعنى ذلك أن الجميع سواء أمام القانون الذي لا يفرق بين طبقة وأخرى، ولا يميز بين الأفراد بسبب الأصل، أو الجنس، أو الدين، أو اللغة. وبعبارة أخرى فإن جميع المواطنين هم موضع حماية القانون بدرجة متساوية، سواء كانت هذه الحماية تتعلق بمعتقداتهم، أو أشخاصهم، أو ممتلكاتهم. إذن فليس المقصود بالمساواة في الديمقراطية الرأسمالية المساواة الفعلية التي تجنح إليها المبادئ الشيوعية.

والشيوعية والرأسمالية، وإن اتفقتا في حقيقة الثورة على الطبقة الأعلى، فإنهما تختلفان في طبيعة هذه الثورة، والدوافع الكامنة وراءها. فإذا اعتبرنا أن الثورة الفرنسية هي أم الديمقراطية الغربية، كان لنا أن نقول إن الديمقراطية الغربية تمثل ثورة الطبقة البورجوازية أي الطبقة المتوسطة،

التي كانت تمثل الشعب الفرنسي قبل الثورة، ضد الطبقة الممتازة المكونة من الأشراف أو النبلاء، ورجال الكنيسة.

ومن ناحية أخرى فإن الشيوعية تمثل ثورة الطبقة العاملة ضد البورجوازية التي أصبحت هي الطبقة الأعلى، أو الممتازة. ولكن البورجوازية حين ثارت كانت تستهدف مجرد توسيع القاعدة الشعبية والتمكين لحقوق السواد. ولم تكن ترمي إلى اجتثاث أصول الطبقة الممتازة، أو إلغاء الفوارق بين الطبقات. ومعنى ذلك أن البورجوازية ثارت بحكم الضرورة، لا بحكم المبدأ، أي أنها لم تتخذ الثورة شعاراً ومبدأ، واجب التحقيق لداع، أو لغير داع، وإنما اعتبرت الثورة عملا تدعو إليه الضرورة، ويستثيره فساد الأوضاع.

أما الشيوعية فإنها تحتم الثورة، وتتخذ منها مبدأ من مبادئ الدستور الذي تقوم عليه. وهي ترى أن المجتمع الرأسمالي ينقسم إلى طبقتين متميزتين: إحداهما هي الطبقة البورجوازية المتحكمة، والثانية هي الطبقة العاملة المستغلة. أما الطبقة المتوسطة فهي ترى أنها لا بد أن تنقرض في يوم من الأيام بحكم طغيان البورجوازية عليها، فإذا أمكن للبروليتارية أن تثور وتقضي على الطبقة الأخرى، وهي البورجوازية فالنتيجة الحتمية هي خلق مجتمع بلا طبقات، وهو أحد الأهداف الشيوعية الرئيسية.

ولا تقتصر الماركسية على اعتبار أن الثورة مبدأ لازم لمساعدة عجلة التاريخ على سرعة الدوران نحو اتجاه معين، هو القضاء على البورجوازية،

بل ترى أن الثورة يجب أن تستمر بعد استيلاء البروليتاريا على الحكم، وأثناء المرحلة الشيوعية المعروفة باسم "ديكتاتورية البروليتاريا".

ولا تنتهي هذه الثورة الشيوعية، وما يصاحبها عادة من أعمال العنف والإرهاب، إلا بإنهاء مرحلة الديكتاتورية، التي يقولون عنها إنها مؤقتة، ولا يبدو أنها ستكون كذلك، بعد أن مكنت لنفسها في الاتحاد السوفييتي، وامتد بها الأمد قرابة الخمسين عاماً.

ولأول مرة في التاريخ ينظر أحد المذاهب إلى الثورة كمبدأ وعقيدة، تعتنق في غير مراعاة لتغير الظروف، وتبدل الأحوال. ولم تكن الثورات كذلك في يوم من الأيام، وإنما هي ضرورات تحتمها الأوضاع الفاسدة، أو تمليها إرادة الأمة في التغيير، وكلا الأمرين مما يدور مع الزمن، وطبائع الظروف، ومن ثم لا يجوز معهما تقرير "مبدأ" ثابت مستقر، لا يعبأ بتقلب الزمن، أو تغير الأشياء.

والشيوعية ترى أن الوصول إلى مجتمع بلا طبقات ليس أملا مرتقباً فحسب، وإنما هو من بديهيات الحتم التاريخي، ولذلك لم يكن مبدأ الثورة كما قدمنا ضروريا للوصول إلى هذه النتيجة المحتومة، بل ضرورياً لمساعدة عجلة التاريخ على الدوران. وهنا يتجلى الخطأ في فهم طبيعة "الثورة"؛ فالشيوعية ترى أن الثورة قرينة للعنف، وسفك الدماء. بينما هي في معناها الأصيل ثورية التغيير، أي أنها تبدو في القدرة على تغيير ما لا يروق من الأوضاع حتى لو جاء هذا التغيير عن طريق السلم، وصيانة الأرواح.

فقد كان "غاندي" ثورياً من قمة رأسه إلى أخمص قدمه، ومع ذلك كان يمقت العنف، ويتخذ السلم سبيله إلى التغيير. وكان "هولاكو" "بربرياً، عنيفاً، محبا للغزو، وإزهاق الأرواح، ومع ذلك فلم يكن "ثورياً" لأن قدراته العمياء انحصرت في شهوة التخريب، والتدمير.

ولقد استطاع "جمال عبد الناصر"، بغير أن يريق قطرة دم واحدة، أن ينقل مجتمعه من حاله المليء بالمتناقضات الحادة، إلى حال آخر تذوب فيه الفوارق بين الطبقات. وفشل "عبد الكريم قاسم" على كثرة ما خرب، وأسال الدماء، أن ينقل مجتمعه خطوة واحدة في سبيل التغيير، بل ختمه بوصمة التردد، ودمغه بعار الجمود..

ويعتبر هذا الخطأ في فهم طبيعة "الثورية"، امتداداً حتمياً لخطأ "ماركس" في تقسيم الطبقات الاجتماعية، وتفسير حقيقة الصراع بينها. فقد سبق أن بينا أنه قال بوجود طبقتين متميزتين، هما: البورجوازية، والبروليتاريا، كما قال بحتمية انقراض الطبقة الوسطى بحكم جور البورجوازية على حقوقها، ومطاردتها إياها. وبذلك تنقرض هذه الطبقة، وينضم أعضاؤها إلى طبقة البروليتارياً التي يزداد عددها باطراد.

واعتمد "ماركس" في هذا التقسيم على العامل الاقتصادي وحده؛ فطبقة القمة، أو البورجوازية، هي التي تملك وسائل الإنتاج، وطبقة السفح، أي البروليتاريا هي طبقة المعدومين، أو الأجراء، الذين يعيشون على الكفاف، ولا يملكون شيئاً، وبذلك كان الصراع بين طبقة القمة،

وطبقة السفح حقيقة لا يمكن المماراة فيها، فلا بد أن تثور البروليتاريا، وتستولي على المصانع، وتنأى في إدارتها لها عن الاستغلال، وهكذا يظل المجتمع على الدوام مجتمعاً بلا طبقات، ينعدم فيه استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. هذا هو مجمل نظرية الطبقات والصراع بينها، كما يعرضها "كارل ماركس"، وهي نظرية يأتيها الباطل من عدة وجوه.

أولا: إن مجرد تقسيم المجتمع إلى طبقتين أمر يجافي الحقيقة والمنطق. فقد حكم "ماركس" على الطبقة الوسطى بالاضمحلال، والزوال، وكذبته حقيقة التطور في الدول الرأسمالية. صحيح أن بعض المصانع، والشركات الصغرى، قد ابتلعتها الاحتكارات الكبيرة، ولكن هذا لم يؤد إلى انقراض الطبقة الوسطى، ولا إلى ازدياد البروليتاريا، إذ قد ظهرت أعمال، ومهن جديدة، أدت إلى نشوء طبقة وسطى جديدة، وهكذا ظهرت طبقة المديرين والخبراء والمهندسين.

ثانياً: إنه إذا كان السبب في الصراع الذي يصفه "ماركس" هو اختلاف الحالة الاقتصادية، أو افتئات البورجوازية على حقوق البروليتاريا، فليس من الحتم الضروري أن تنال هذه الأخيرة حقوقها عن طريق العنف والثورة. بل إن تاريخ الرأسمالية بعد "ماركس" لينبئ بأن هذه الحقوق يمكن التوصل إليها عن طريق التطور والتدرج في التشريع؛ فقد استطاعت الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية أن ترفع مستواها إلى درجة لم ترق إليها بعد قرينتها في الدول الشيوعية برغم أنها لم تثر، ولم تستول على وسائل

الإنتاج، ولم تلق بالبورجوازية في القبور، أو تضعها في المتاحف ملهاة تتسلى بها الأجيال.

ثالثاً: إن اتخاذ العامل الاقتصادي وحده أساساً للتقسيم تعجل ينفر منه المنطق، والبحث القائم على إمعان النظر والتأني الحصيف. فقد يتساوى شخصان في الدخل، ويختلفان في الطبقة التي ينتمي إليها كل منهما، ويكون هذا الاختلاف قائماً على جملة أسباب: منها مثلا اختلاف مستوى المعيشة بين الاثنين، وإن تساويا في مقدار الدخول. ونقصد بمستوى المعيشة ما يسمى بنوع الإنفاق. فقد يكون دخل الشخص كبيراً ولكنه يحبسه ولا ينفقه، فلا تبدو عليه آثار النعمة، والثراء، في حين أن شخصاً ذا دخل أقل يوجهه إلى الإنفاق على ملبسه ومسكنه، وأثاثه وخدمه، وغير ذلك، تبدو عليه من مظاهر الترف ما لم يبد على زميله السابق. ومن هنا قيل إن الشخصين يكونان من مرتبة واحدة إذا كان مستوى معيشتهما متقارباً، بصرف النظر عن مقدار دخل كل منهما.

ومنها مثلا المستوى الثقافي للأشخاص، والمناصب التي يؤهلهم لها هذا المستوى؛ فالجاهل ذو المال العريض ينتمي في المجتمعات الحديثة إلى طبقة أدنى من تلك التي ينتمي إليها المثقف الفقير، الذي يحتل في مجتمعه منصباً اجتماعياً، أو إدارياً، أو قيادياً..

ومنها أنه في المجتمعات التي يسيطر عليها النشاط السياسي، تكون الطبقة العليا هي طبقة السياسيين، ورجال الإدارة، في حين أنه في البلاد

التي لا تواجهها أزمات سياسية ينزل الساسة عن عرشهم لرجال الأعمال، أو الفنانين مثلا..

وفي البلاد المحكومة حكماً عسكرياً، تصبح الطبقة العليا هي قادة الجيش، وحملة السيف والمدفع، بينما الطبقة الممتازة في البلاد التي يغلب عليها الطابع الديني، هي طبقة رجال الدين المقربين إلى الآلهة.

ومنها أيضا العامل النفسي؛ فقد تكفي الوشيجة النفسية للتوليف بين الأفراد على اختلاف مستوياتهم الاقتصادية؛ فقد ينفر الفرد نفسيا ممن هم في مستواه المادي أو الثقافي، ويلوذ بأولئك الذين يوافقون طبيعته وأطواره النفسية، حتى لو كانوا من الشواذ ورجال العصابات.

ومنها كذلك الاختلافات السلالية بين من يعيشون في دولة واحدة؛ فالأجنبي المستعمر الذي ينتمي إلى سلالة غير سلالة الشعب المغلوب على أمره، غالباً ما يوضع في المرتبة الأعلى، ويترفع على من سواه، حتى لو كانوا أكثر منه ثراء ومالا..

كل هذه، وغيرها، أسباب تجعل من العامل الاقتصادي مجرد عامل واحد بين مجموعة من العوامل، والأسباب التي تدخل في تقسيم الطبقات الاجتماعية. ومن ثم فلا يصح عقلا التعويل على العامل الاقتصادي وحده عند إجراء هذا التقسيم، أو عند استخلاص نتائجه العقائدية الخطيرة.

رابعاً: وحتى لو افترضنا أن التقسيم الماركسي للطبقات صحيح في حقيقته، والعوامل المؤدية إليه، وهو فرض كما بينا غير صحيح، فإن فكرة الصراع الطبقي المترتبة عليه، فكرة خاطئة لا تصمد أمام البحث.

ف "ماركس" يقول إن تاريخ البشرية مليء بالشواهد على الصراع بين الطبقات: بين الطبقة العليا المالكة لوسائل الإنتاج، والطبقة السفلى التي يقع عليها الاستغلال. وهذا القول صحيح، ولكن إلى حد محدود، وهو الحد الذي لا يجيز قصر الصراع الطبقي على هذه الصورة الوحيدة. فإذا سلمنا بوجود النزاع بين الطبقات في صورة "صراع" فلا يمكن أن نسلم بأن النزاع بين البروليتاريا والبورجوازية هو الصورة الوحيدة لهذا الصراع الطبقي المزعوم. فهناك إلى جانب ذلك صورة أخرى تتبدى في: (أ) مقاومة الطوائف العمالية الماهرة SKILLED WORKMEN لمطالب جمهرة العمال الصغار. وفي (ب) مقاومة العمال وأرباب العمل "البورجوازيين" لمطالب المستهلكين الذين يطالبون بتخفيض الأسعار، فكأن البروليتاريا والبورجوازية قد تشكل – في بعض الأحيان – جبهة واحدة ضد جمهرة المستهلكين.. وتتبدى صورة ثالثة في (ج) داخل الطبقة الرأسمالية ذاتها. فقد تتصارع طائفة أصحاب المصانع، وطائفة أصحاب المتاجر الكبيرة، تريد الأولى أن تبيع منتجاتها للثانية بسعر أزيد، ليكون ربحها أوفى، وتريدها الثانية بسعر أرخص ليكون ربحها من المستهلك أكبر، وتوزيعها له أوسع وأنشط.

وتأخذ صورة هذا الصراع داخل طبقة الرأسماليين شكلا حاداً في بعض الأحيان، كان له دوي هائل في التاريخ السياسي بوجه عام؛ فقد يقوم الصراع بين طبقة ملاك الأراضي الزراعية، وبين رجال الصناعات. وفي الغالب يكون محور هذا الصراع دائراً حول رغبة كل من الطبقتين في الحصول على تأييد طبقة العمال؛ فحزب المحافظين في إنجلترا، وهو حزب يمثل طبقة أصحاب الأملاك الزراعية كثيراً ما يؤيد تشريعات لصالح طبقة العمال على حساب طبقة رجال الصناعات التي يمثلها حزب الأحرار. والعكس بالعكس، أي أن حزب الأحرار كثيراً ما يحبذ تشريعات لصالح الطبقة العاملة على حساب طبقة الملاك الزراعيين. والطبقة العاملة هي وحدها – بطبيعة الحال – المستفيدة من هذا الصراع الدائر بين المحافظين، والأحرار، أو على الأصح بين الملاك الزراعيين وأصحاب المصانع.

ثم إن هناك نوعاً آخر من الصراع أغفله "ماركس" وهو صراع القوميات فهنا يختفي الصراع الطبقي كلية، بل على العكس، تتوحد جميع طبقات الأمة الواحدة لتحارب في جبهة واحدة ضد طبقات أمة أخرى، أو جميع طبقات الشعب في بلد آخر. وبإهمال هذا الصراع القومي يكون "ماركس" قد أهمل أحد العوامل التي تخفف من حدة الصراع داخل طبقات الأمة الواحدة.

وهكذا يتضح أن الماركسية تعنتت في تقسيم المجتمع إلى طبقتين فقط، في حين أنه توجد به أكثر من طبقتين اثنتين – كما يدل الواقع المشاهد والتجارب الماضية – ثم افترضت أن النزاع القائم بين هاتين

الطبقتين إن هو إلا صراع لا ينتهي إلا بالعنف والدم، بينما في الوسائل السلمية ضمان لحل كافة المنازعات، أو الصراعات على حد تعبير فيلسوفها الأول.

ولكي تؤكد الماركسية هذا الافتراض المتعسف، فإنها أغفلت النظر إلى سائر أنواع المنازعات حتى تضع التوكيد كله، والأهمية كلها في الصراع الطبقي بين البورجوازية والبروليتاريا، وتستخلص منه النتائج حسب هواها، وإن كانت نتائج لا تؤدي إليها مقدمات يستسيغها العقل، أو يقبلها المنطق.

والنتيجة التي نود استخلاصها من كل ما قلناه عن نظرية الصراع الطبقي عند "ماركس" هي أنها تفترض خطأ وجود "صراع" في المجتمع قائم فقط بين البورجوازية، والبروليتاريا، وتحتم أن هذا الصراع لا ينتهي إلا بالعنف الذي يطيح بالأولى، ويثبت دعائم الثانية، ويضع في يدها مقاليد الإدارة والحكم. ومعنى ذلك أن العنف هو في نظر الشيوعية، السبيل الوحيد إلى التغيير. وقد سبق أن قلنا إن هذا المفهوم لمعنى "الثورية" مفهوم خاطئ، أو هو كذلك على الأقل من وجهة النظر الديمقراطية. فالعنف في حد ذاته دليل على الجبر، أو القمع، ولا يمكن أن يكون ديمقراطياً إصلاح ينبني على أيهما، فضلا عن حكم يفترض فيه أن يقوم على أساس من إرادة الأمة، لا إرادة الحاكم، فرداً كان، أو جماعة.

ولقد حاولنا في أحد الفصول السابقة أن نجيب عن سؤال بشأن ما إذا كان الوصول إلى الإصلاحات الاجتماعية، أو ما أسميناه بالديمقراطية الاجتماعية، عن غير طريق الديمقراطية السياسية، أو بعبارة أوضح، عن طريق الديكتاتورية، متفقاً مع الروح الديمقراطي الأصيل.

وكانت إجابتنا على هذا السؤال تتلخص في نقطتين أساسيتين: أولاهما أن استخدام العنف توسلا إلى الإصلاح الاجتماعي، هو في حد ذاته أمر قائم على افتراض أن الشعب بمجموعه لا يعرف ماذا يريد، أو ما هو في صالحه، وما هو ضد ذلك، ومن ثم فإنه في حاجة إلى وصي يتولاه بالرعاية والتوجيه، برضاه إن أمكن، وبالقسر والعنف، إن دعت الضرورة.

ومن نافلة القول أن هذا الافتراض مؤسس على اعتقاد فاسد، ومضاد لأبسط معاني الديمقراطية التي تستهدف أول ما تستهدف وضع أمور الشعب كلها في يده، وإخضاع تصرفات الحاكم لإرادته ومشيئته. وثانيتهما أنه إذا كان هذا الإصلاح ممكناً عن طريق الأساليب الديمقراطية، ولم تكن أعمال العنف، والإرهابات الديكتاتورية، هي السبيل الوحيد إليه، فلماذا إذن يفضل التغيير العنيف، على التطور السلمي نحو الهدف المنشود؟؟.

قد يقال إن العنف يحقق سرعة الإنجاز، وأن الديمقراطية سبيلها التطور البطيء، الذي لا يسعف الملهوف، وهو قول يرونه للناظر إلى السطح، لا إلى الأعماق. فإذا كان التطور الديمقراطي بطيئاً، فلأنه يسير

بخطى ثابتة، على أرض ثابتة، ولا يقفز إلى الهدف قفزاً فيه من احتمالات التعثر والسقوط أكثر بكثير جداً، مما فيه من إمكانيات الوصول في زمن طويل أو قصير.

ويضاف إلى ذلك عامل نفسي لا بد من أخذه في الحسبان قبل إقرار الديكتاتورية طريقاً إلى الإصلاح. وهو أن أولئك الذين يصلون إلى الحكم عن طريق ثورة ماركسية ناجحة، قد تغريهم السلطات الواسعة المخولة لهم في فترة الانتقال إلى إطالة أمدها، والتشبث بالسلطان، وقد يلجأون إلى التمويه كلما طال الأمد، فيتبنون الأشكال الديمقراطية دون مضامينها الجوهرية، وبذلك يفسدون كل معنى ديمقراطي سليم، ويشوهون المفاهيم الديمقراطية في الأذهان، والنفوس.

وعلى كل، فإن القول بتبرير الديكتاتورية لما تحققه من إنجازات سريعة، إنما هو قول لا يتبناه إلا أولئك الذين يضعون قيما أخرى فوق القيم الديمقراطية ويقدمون المركبة على الحصان، ثم لا يكتفون بذلك، بل يصيحون به أن يجرها في الاتجاه المضاد.

* * *

وكلمتنا الأخيرة عن الجماعية، باعتبارها اتجاهاً فكرياً، نوجزها في هذا السؤال المباشر: أخير هي أم شر، أم تراها وسطاً بين هذين النقيضين؟؟

أقول "وسطاً بين نقيضين". وفي ذهني تعريف الفضيلة كما نادى به سقراط؛ فالفضيلة كما يراها المعلم الأول، وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فالشجاعة مثلا، فضيلة لأنها وسط بين التهور والجبن، وكل منهما نقيصة.

ويقد يقال بحق إن الجماعية وسط بين طرفين كلاهما رذيلة: الأول هو الفوضوية التي تنادي بإقامة مجتمع بلا حكومة، إيماناً بإمكانية التعاون التلقائي بين الأفراد الذين يتمتعون بحرية بلا حدود، والثاني هو الديكتاتورية التي ترتكز في وجودها ارتكازاً كلياً على الحكومات المستبدة، وتضع كل شيء في يد الدولة، ولا ترى إلا أن الأفراد تروس جامدة في العجلة الدائرة.

فإذا قلنا إن الفوضوية رذيلة، والديكتاتورية بالمثل رذيلة، فلا بد أن تكون الفضيلة هي الحد الوسط بين هذه وتلك. ومن طبيعة الحدود الوسطى أن الاختلال في وضعها موضعها الصحيح يقربها من أحد الطرفين بنفس القدر الذي يبعدها به عن الطرف الآخر؛ فالفضيلة فضيلة لأن وجودها إنما يعتمد على الموازنة الدقيقة المحكمة، بين البعدين اللذين يفصلانها عن الطرفين، أو الرذيلتين، والاختلال في هذه الموازنة يدخلها في نطاق إحدى الرذيلتين، ويستوي عندئذ أن تكون هذه، أو تكون تلك، ما دامت وصمة الرذيلة لاحقة بها في أي من الحالين.

فإذا مالت الجماعية – باعتبارها وسطاً بين الفوضوية والديكتاتورية – نحو أي من هذين الطرفين المتناقضين، سقطت عن عرشها، وأصبحت

عرضة لنفس المآخذ التي توجه إلى الطرف الذي تميل إليه وحقت عليها كلمات النقد التي تكال له.

ومن الحق أن الميل نحو أحد الطرفين، ابتعاداً عن الحد الوسط، ليس من الأمور النادرة الوقوع، لأن الطبائع البشرية لا تعتاد الفضائل إلا بعد لأي وتجارب وطول ممارسة ورياضة نفسية عنيفة. ومن هنا فإن الجماعية مثلا، على الرغم من أنها اتجاه وجد في التشريع منذ أقدم العصور، بل وفي أوج الإيمان بالفردية، إلا أنها لم تقف على النقطة الوسط إلا في العصر الأخير ولعلها لم تقف عليها بثبات أكيد حتى الآن.

ولعل ميل الجماعية في حالات اختلال توازنها إنما يكون أكثر ما يكون نحو الديكتاتورية، لأن التنافر بينها وبين الفوضوية أو الفردية المتطرفة، يجعل التقارب بينهما من الأمور العسيرة، أو النادرة الاحتمال. فلم توجد الجماعية أساساً كما قلنا في مستهل هذا الفصل، إلا لمناقضة الفردية مناقضة حادة صريحة. فليس من المستساغ إذن أن يكون اللقاء بينهما من الأحداث الطبيعية المتكررة، وإنما الطبيعي أن يكون الميل كلما وقع الاختلال نحو الديكتاتورية، لأن الشبهة بينهما أكبر، واحتمالات الانزلاق المتعمد أو العفوي نحو الاستبداد تحت شعار الجماعية أكثر وألصق بطبيعة التسلسل في الأخطاء.

وقد يكون من الأهون لنا على التفطن إلى هذه الحقيقة أن نعرف الحد الوسط بالنسبة للجماعية كما عرفنا طرفيها المرذولين. وأن التسليم بما

يقال من أن الحد الوسط هو الفضيلة لأنه يجمع خير ما في الطرفين ليجعل من البديهيات القول بأن الاشتراكية هي الحد الوسط بين الفردية المتطرفة والديكتاتورية المستبدة، لأنها تأخذ خير ما في الأولى وهو إيمانها بالفرد، كما تأخذ خير ما تزعمه الثانية لنفسها وهو الإيمان بالجماعة واستهداف صالحها في كل عمل وكل تشريع. وبذلك نصل إلى أن الاشتراكية هي الجماعية في صورتها المثلى.

وهكذا تتضح لنا أطراف الجماعية الثلاثة، أو على الأصح، طرفاها ووسطها الفاضل الذي تمثله الاشتراكية، بينما الطرفان كما قدمناهما: الفوضوية والديكتاتورية، أو الشيوعية، على اعتبار أن الشيوعية تنادي بالديكتاتورية كمرحلة ضرورية، يقول عنها "ماركس" إنها مؤقتة، ويقول عنها "ستالين" إنها "عصر من عصور التاريخ" ويقول عنها جلة المفكرين السياسيين إنها مرحلة دائمة، أو عصر يبدأ ثم لا ينتهي.

ولقد سبق أن قلنا إن الاشتراكية والشيوعية مذهبان ينبتان في أرض واحدة، هي أرض الجماعية، ولكنهما يختلفان اختلافا يتعدى القشور ليصل إلى الجوهر واللباب، وحاولنا أن نبين بعض أوجه الفروق بينهما، متوخين أمانة البحث وموضوعية التحليل. والآن يبدو أننا نصل بهذه الفروق إلى ذروتها حين نقرر أن الاشتراكية هي الوسط الفاضل وأن الشيوعية هي الطرف الرذيل. فكيف يمكن تفسير ذلك بجلاء أكثر في ضوء المبادئ التي تقوم عليها كل منهما؟؟

وبالطبع لن نعيد هنا الكلام الذي قلناه عن المبادئ الاشتراكية، والمبادئ الشيوعية وطبيعة ما بينها من خلاف، ولكن حسبنا أن نعيد إلى الأذهان أنه في حين أن الشيوعية تتخذ العنف مبدأ، والديكتاتورية سبيلا، ترى الاشتراكية أن "الثورية" هي في الأصل ثورية التغيير الذي يمكن بل يجب أن يأتي عن طريق الأساليب الديمقراطية، والتطور النابع من إرادة الجماهير. وهنا يكمن أعظم فرق بين هذين المذهبين، لأنه فرق يرفع الاشتراكية إلى مرتبة سامقة من الرقي والتمدن، ويهبط بالشيوعية إلى درك الاستبداد والبطش الذي لا تبرره دواعي الإصلاح والتقدم.

فمادام الإصلاح عن طريق الوسائل الديمقراطية السلمية ممكنا فلماذا يختار له طريق الإرهاب والقسر وسفك الدماء، بل والتضحية بأجيال كاملة تسخر تسخيراً من أجل آمال لم تظهر لها بعد على الأفق تباشير منبئة؟؟

بل كيف يمكن أن تساق الجماهير إلى الإنتاج وهي لا تلمس له عوائد مباشرة ولا ترى له ثماراً دانية القطوف؟؟ إن انعدام الحافز الفردي لدى الجماهير المسخرة في كل زمان ومكان، لا بد أن يؤدي إلى قلة الإنتاج، وإن كثرت الأيدي العاملة.

ولذلك رأينا الاشتراكية تقر مبدأ الملكية الخاصة، وإن كانت تنظمها؛ فجمعت بذلك بين الحفاظ على الحافز الفردي في الإنتاج، وبين الحيلولة دون استغلال الملكيات الكبيرة كأداة للتسلط على الطبقات الفقيرة أو

المعدمة. كما رأيناها كذلك تأخذ بمبدأ التأميم حتى تضع المؤسسات ذات الصفة العامة في يد الشعب ممثلا في حكومته التي ينتخبها بملء إرادته، وتمنع استخدام إحدى الطبقات لها كوسيلة من وسائل الضغط السياسي، أو الاقتصادي أو الاجتماعي.

وهذه النظرة مبعثها الموازنة الدقيقة، الصادقة بين ما للفرد من حقوق قبل الجماعة وما عليه من واجبات تجاهها؛ فالاشتراكية تذهب إلى أن حياة الفرد تعتمد اعتماداً كلياً على حياة الجماعة وإلى أن أي زعم بأن حرية الفرد الخاصة شيء منفصل تماماً عن حرية المجتمع ككل وسعادته وهنائه، إنما هو زعم سخيف، بادي البطلان، لا يقوم على أساس. فالفرد يستمد من المجتمع كل ما يجعل للحياة قيمة، ومن أجل ذلك كان حتما لزاماً على المجتمع أن يهيئ كافة الظروف القمينة بإعلاء كيان الفرد، والضرورية لنمائه وجدانياً وروحانياً.

ومن السفه القول بأن مهمة الدولة تنحصر في حماية الفرد من الأذى، ودفع العاديات عنه، بل هي تتعدى هذا الإجراء السلبي، وتتجاوزه إلى العمل الإيجابي الفعال لتخويله "حياة طيبة" كما قال أرسطو.

وما كانت الحرية في جوهرها الناصع، مجرد فك للقيود، وتخلص من الأكبال، وإنما هي قوة إيجابية تحفز الفرد إلى عمل كل ما لعمله قيمة، والتمتع بكل ما هو أهل للمتعة. والأهلية هنا تنبع من القيم الإنسانية للأشياء، وهي القيم الجديرة بسعي الإنسان إلى الحقيقة بجهده وكدحه.

فمن يستعبده جهله ويستذله ضعفه، وتفكك شخصيته، ليس أكثر تحرراً، أو تمتعاً بحريته، ممن تستعبده الحاجة، ويستذله الفقر. ومن يقع فريسة في قبضة الإملاق ليس أكثر تحرراً من الواقف خلف القضبان، أو القابع في غياهب السجن.

وحيث أن الأمر كذلك، فإن مهمة الدولة تصبح محددة، وصريحة، ألا وهي العمل على خلق مجتمع متكافئ وعادل، يهيئ للأفراد الحياة الطيبة، ويمنحهم الحرية الضرورية للتمتع بها، وهذه هي على وجه التحديد نظرة الاشتراكية إلى معنى الحرية. لم تقل كما زعمت الشيوعية، أن الحرية هي توفير رغيف العيش للمعدة الخاوية، لأن هذه هي حرية السوائم والعجماوات؛ بل قالت إن توفير لقمة العيش، وحاجات الجسد الضرورية، ليس إلا خطوة مرحلية في السبيل إلى توفير الحرية الحقيقية الماثلة في انطلاق الفكر، والوجدان، وانعتاق الإرادة الإنسانية من المعوقات على اختلاف طبائعها وأشكالها..

هذه هي أيضاً نظرة الاشتراكية إلى حقيقة دور الحكومة في المجتمع البشري، فليست الحكومات أدوات قمع وتسخير، تتسلط بها طبقة أيا كانت على سائر الطبقات مهما كانت الغاية من هذا التسلط، وإنما الحكومات أجهزة في خدمة المجتمع، تتدخل بالقدر الذي يمنع طغيان طبقة على أخرى، ويوفر للجميع إمكانية الإفادة من الخدمات العامة، شريطة ألا تكون هذه التدخلات سبيلا إلى إقرار الاستبداد الحكومي، أو الطبقي، أو طريقاً إلى دعم الكيانات الديكتاتورية.

ومعنى ذلك أن تدخل الحكومة لا يمكن أن يكون مطلقاً، أو خاضعاً لمشيئة الحاكم وحده، وقدرته على ممارسة التدخل، أو عجزه عن ذلك. بل هو عملية حسابية دقيقة، تحكمها عدة مبادئ وأسس تدور كلها حول تحقيق ما يسمى بـ "الصالح العام". فكل تدخل يستهدف كفالة الصالح العام، هو تدخل في نظر الاشتراكية مشروع ومرغوب فيه، وكل تدخل يحدوه الاستعلاء الفردي، أو تحقيق الصالح الخاص لفرد أو لطائفة، أو لإشباع شهوة مستبد إلى التحكم والطغيان، إنما هو تدخل ذميم، تحاربه المبادئ الاشتراكية الحقة، وتقف في طريقه سداً منيعاً، يعز على معاول الهدم، وعوامل التعرية والتخريب.

ولكي نفهم حقيقة هذه المعاني، لا بد أن نفهم على وجه الدقة: ما هو الصالح العام؟؟ وما حدوده؟؟ وما القسمات العامة التي تميزه من الصوالح الخاصة؟؟ وما العناصر الداخلة في تكوينه، والتي تجعل منه معياراً صادقاً للحكم على صفة التدخل الرسمي من جانب الدولة في حياة الأفراد الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية؟؟

تلك أسئلة صعبة تنتظر الجواب الدقيق. فهل ذلك أمر مستطاع؟؟

"أهم مراجع هذا الفصل"

1- The Growth of Collective Economy.

BY

E; F. LAWLEY.

2- ENGLISH THAUGHT IN THE NINETEENTH CENTURY

BY

D. C. Somervell

3- CAPITALISM, SOCIALISM and DEMOCRACY

BY

JOSEPH. A. SCHUMPETER

٤- "السياسية". للفيلسوف الخالد أرسطوطاليس

ترجمة فيلسوف الجيل: أحمد لطفي السيد.

الفصل السابع

الصالح العام

"المصطلحات العامة كالعمائر الضخمة"، ولا يطعن في صدق هذا التشبيه أن الأولى تركب من الكلمات والحروف، والثانية تبنى من الأحجار والأسمنت والحديد، فقد تكفي لإحداث المشابهة بين شيئين صفة واحدة مشتركة، وإن اختلفا من قبل ومن بعد في أصل النشأة، وطبيعة الكيان، وسائر الصفات والنعوت.

والصفة المشتركة في هذا المثال هي القدرة على الاحتواء؛ فإذا كانت العمائر الضخمة تضم أشتاتاً من السكان، تتباين في أحجامها وألوانها وأخلاقها، فإن المصطلحات العامة تتسع للكثير من الشروح والتخريجات، وتتسم بالمرونة التي تخولها لاستيعاب أنماط مختلفة من المذاهب والأفكار، وتتعرض على مدى التاريخ للمحاولات التي تبذل كل حين، ومن كل جانب لتلوينها بالأصباغ الفلسفية المتعددة.

والفارق بين القدرتين على الاحتواء هو الفارق بين كيان مادي تحده الجدران، وتنغلق دونه المنافذ والأبواب، ومفهوم معنوي لا تقف دونه الحواجز الصلدة ولا السدود الجامدة، بل هو ينفرج أبداً أمام امتدادات العقل الإنساني، وحركته الدائبة، الصاعدة في معراج الفكر والترقي.

وتكون قدرة المصطلح على الاحتواء سبيلاً إلى تطويره وإثرائه، كما تكون ثغرة تلوذ منها به بعض المبادئ الداخلية والنظريات الطريدة والمذاهب المنبوذة، فيختلط السليم بالسقيم وترتبك المعاني والمفاهيم، ويصبح دون التوصل إلى اللب النقي والجوهر الصافي، أكداس من العوالق والقشور.

و"الصالح العام" واحد من هذه المصطلحات، اتفق الجميع على ضرورة توخيه في أي نظام للحكم، فاتخذته جميع الأنظمة شعاراً لها، وكثر ترداده على ألسنة الساسة والزعماء. ومع ذلك فقلما تجد اتفاقاً كاملا على حقيقة المضامين التي يحتويها هذا الشعار السائد، ولا على الوسيلة التي ينبغي أن تتبع للوصول إليه، وتحقيقه واقعاً محسوساً في حياة الشعوب.

فدعاة الفردية والرأسمالية يقولون إنهم يتوخون من نظامهم كفالة الصالح العام، ودعاة الشيوعية يقولون إن الرأسماليين دجالون، وإنهم يطلقون شعار الصالح العام لكي يستروا وراءه سعيهم المتكالب من أجل تحقيق صالحهم الخاص. ويؤكدون أن النظام الشيوعي وحده هو الكفيل بتحقيق الصالح العام فعلا ملموس الثمار، لا شعاراً يطرح في الفراغ. وأنصار الملكية يتغنون بأهازيج الصالح العام، وأنصار الجمهورية يبزونهم في هذا المضمار.

وناهيك بالبخور الذي يحرقه لهذا المبدأ العظيم النازيون والفاشيون وسائر الحكام المستبدين الذين يحكمون بالحديد والنار، باسم العمل من

أجل القضاء على الفئات المستغلة تمهيداً لتحقيق الصالح العام؛ فالديمقراطية والديكتاتورية والنازية والفاشية والملكية والجمهورية والاشتراكية والأوليجاركية، وكل نظام للحكم عرفه أو سيعرفه التاريخ منذ بدايته إلى آخر مداه، يهلل للصالح العام، ويؤكد أنه بالنسبة له غاية الغايات، ونهاية المطاف.

ولا يمكن أن يستقيم مع المنطق الصحيح أن الشعار الواحد في مبناه ومغزاه في كل هذه الحالات وفي ظل جميع هذه النظم، على ما بينها من تباين صارخ في الشكل والجوهر والأسلوب. فلا بد أنه في ظل هذا النظام أو ذاك ينتكس الهدف إلى مجرد واجهة ترفع بقصد استهواء الأفئدة، والتمويه على الأبصار، وليس مما يقبله العقل أن يقال إن الغاية واحدة وإن تعددت الأساليب وتنوعت الطرائق، إذ لا تكون النهاية واحدة بالنسبة لطريقين يتجه أحدهما إلى أقصى اليمين ويتجه الآخر إلى أقصى اليسار.

فالحاجة إذن ماسة لمعرفة المحتوى الصحيح لمفهوم الصالح العام، ولتشذيبه، وتنقيته من الرواسب التي ألقاها في قاعة المتطفلون والأدعياء والمتسلقون والزاحفون في الوحل وصولاً إلى الغاية الشوهاء.

* * *

إن أول ما يتبادر إلى الذهن هو أن الصالح العام لا بد وأن يكون ضد الصالح الخاص، أي أنه مبدأ طرح ليتصادم بعموميته مع الخصوصية

التي تفرضها الأنانية والفردية والتحوصل على الذات. وهذا صحيح، ولكنه مع ذلك لا يضيء أمامنا الطريق، إذ يبقى علينا لكي نضع إصبعنا على حقيقة الصالح العام، أن نعرف ما هو الصالح الخاص وما محتواه وإلى أي حد يقع بينهما التعارض، أو إلى أي حد يحتمل بينهما التآلف والانسجام.

فقد يتعارض الصالح الخاص مع الصالح العام تعارضاً سافراً صريحاً، يجعل الاختيار بينهما أمراً لا مفر منه. وقد يكون الصالح الخاص مجرد جزء أو عنصر يدخل في تركيب الصالح العام، ولا بد منه لكي يتخذ شكله النهائي بحسب ما هو مطلوب، فمن يحقق الربح ويثري عن طريق الاتجار بالمخدرات لا يمكن أن يقال إنه يعمل من أجل الصالح العام، لأن الصالح العام يناقض في هذه الحالة صالحه الخاص مناقضة صريحة لا لبس فيها ولا غموض. ولكن العامل الذي يتقاضى نصيباً من الأرباح يعمل من أجل الصالح العام، في الوقت الذي يعمل فيه من أجل صالحه الخاص، كلما بذل الجهد المضاعف لزيادة الإنتاج، وغمر الأسواق بما ينتجه.

ويزيد من تعقد هذه المشكلة، واحتمالات الخلط في فهمها، كثرة الهيئات والمؤسسات في الدول الحديثة؛ فكل مؤسسة تسعى لتحقيق الصالح العام للأعضاء المنضمين تحت علمها بغير تمييز أو تفرقة بين عضو وآخر. ومعنى ذلك أن الصوالح الخاصة للأعضاء هي بمثابة العوامل المساعدة أو العوامل المناقضة للصالح العام للهيئة، أو المؤسسة.

وفي الوقت الذي يكون فيه صالح المؤسسة عاما بالنسبة لأعضائها، يظل خاصا بالنسبة للصالح العام للدولة. أي أنه لو كان الصالح العام للدولة يقاس بمقياس الصوالح الفردية، فإنه في وجود الشركات والهيئات، لا بد وأن يقاس بمقياس الصوالح الجماعية أي صوالح المؤسسات والهيئات. وبعبارة أخرى فإن عدد الأصوات في الدولة لا يقاس بعدد الأفراد، بل بعدد الهيئات والمؤسسات.

وهذا يؤدي إلى احتمال ثالث، وهو أنه إذا حدث ونمت إحدى الشركات إلى درجة تصبح معها احتكاراً يبتلع في ثناياه سائر الشركات الأصغر حجما، فإن الصالح العام لهذه المؤسسة الذي يفترض فيه أن يكون صالحا خاصا بالنسبة للدولة، يصبح وهو الصالح العام للدولة كلها، أو بالأحرى، فإن الصالح العام للدولة يكون في هذه الحالة هو الصالح الخاص لهذا الاحتكار الكبير.

ولقد حدا هذا الاحتمال الذي هو في الواقع أكثر من احتمال، ببعض الكتاب السياسيين إلى مناصبة الهيئات الخاصة العداء، فدعوا إلى الحد من سلطاتها أو تذويبها وتصفيتها، أو إخضاعها لإشراف الدولة. والسند الذي اعتمد عليه هؤلاء الكتاب في دعوتهم هو أولا إن هذه الهيئات تسرق من الدولة ولاء الأعضاء المنضمين لها بحيث إنهم يشعرون أن الصالح العام للدولة يجب أن يتساوق مع الصالح العام لهيئتهم، لأن هذا الأخير هو الذي يلمس مصالحهم الفردية لمسا مباشراً. وثانيا فإنه حتى لو جاز أن بعض الأفراد يتصفون بقدر من التجرد والنزاهة، يجعلهم ينفرون

من وضع مصالحهم الأنانية الخاصة أمام واجباتهم تجاه الصالح العام، فإنهم برغم ذلك قد يقدمون ولاءهم للجماعة التي ينتمون إليها على ولائهم للدولة، على اعتبار أن هذا العمل فيه إلى حد ما، إرضاء لنزعات الإيثار لديهم.

ويرى هؤلاء الكتاب أن البديل لإخضاع هذه الهيئات إخضاعا كاملا للدولة، هو الإكثار منها بقدر الإمكان، والعمل على ألا تنمو إحداها على حساب انكماش الأخريات، ومن هؤلاء الكاتب الفرنسي "جان جاك روسو" الذي ينادي بقيام دولة تتولى شئون التشريع فيها جمعية وطنية، تصدر قراراتها بأغلبية الأصوات. ولكنه مع ذلك يبدي قلقه من أن تقدم الأغلبية مصالحها الخاصة على الصالح العام؛ ولذلك فإن المشكلة التي يحاول جاهداً التوصل إلى حل لها هي كيف نضمن أن تكون إرادة الأغلبية تعبيراً صحيحاً عن الإرادة العامة التي تسعى لتحقيق الصالح العام. وهو يقول إن الناخب يجب عليه أن يسأل نفسه: ما هو الأفضل بالنسبة لجميع الأفراد؟" بدلا من أن يسأل نفسه: "ما هو الأفضل بالنسبة لي، أو بالنسبة للجماعة التي أنتمي إليها؟؟"

ويبدو أن "روسو" يدرك أن الوصول إلى هذه المرتبة من الإيثار والتجرد أمر بالغ الصعوبة ولذلك نراه – وهو رائد من رواد الديمقراطية الأول – ينادي في كتابه "العقد الاجتماعي" بضرورة عدم وجود هيئات داخل الدولة ويسميها "المجتمعات الجزئية". وفي ذلك يقول: "... ومن أجل ذلك فإنه من المحتم إذا أريد للإرادة العامة أن تفصح عن ذاتها، ألا

يوجد أي مجتمع جزئي داخل الدولة، وأن يتدبر كل مواطن أفكاره فقط.. غير أنه إذا وجدت هذه المجتمعات الجزئية، فمن الخير الإكثار منها بقدر ما يستطاع، والحيلولة بينها وبين أن تصبح غير متكافئة".

ولقد وجدت آراء "روسو" هذه من يردد أصداءها في الجمعية التأسيسية الفرنسية، ويطالب بمنع تكوين الاتحادات العمالية والهيئات الخاصة. فقد جاء في "سجلات الثورة الفرنسية FRENCH REVOLUTION DOCUMENTS التي نشرها "ج. م. تومبسون J. M. THOMPSON" في عام ١٩٣٣ أن النائب الفرنسي "لوشامبلية LE CHAMPELIER" وقف في الجمعية التأسيسية في الرابع عشر من يونيو سنة ١٧٩١، وقدم مشروع قانون بهذا المعنى جاء فيه "إنه لا ينبغي أن يسمح للمواطنين ذوي المهن الخاصة بالتجمع من أجل ما يزعمون أنها صوالحهم العامة... إن هناك الآن فقط الصالح الخاص لكل فرد، والصالح العام. ولا يسمح لأي شخص بأن يقدم للمواطنين صالحاً وسطاً بقصد عزلهم عن الدولة بروح الهيئة".

والحقيقة أن "روسو" لم يكن أول من نادى بالسير في هذا الاتجاه، فقبله قرر أفلاطون – ولنفس الغرض – أن حكام جمهوريته لا يجب أن يتزوجوا إذا كانت الروابط الأسرية ستحد من فورة إخلاصهم للدولة؛ فكأن الولاء للأسرة، في نظر هذا الفيلسوف المثالي، يعد من الأمور المعوقة للسعي الجاد المخلص نحو صالح الدولة العام، لأنه يخلق إرادة عامة للأسرة قد تتناقض مع الإرادة العامة، أي إرادة الدولة.

و"هوبز" يرى أنه لا بد – في سبيل الحفاظ على سلطان الدولة ووحدها – من مراقبة المؤسسات الخاصة مراقبة شديدة صارمة. ويقول إن "الهيئات الكثيرة هي بمثابة الدويلات الصغيرة الكائنة في بطن الدولة الأكبر، وهي كالديدان في أحشاء الإنسان"[1]. وليس مما يعنينا هنا أن الحوافز التي دعت "هوبز" إلى مناهضة الهيئات الخاصة تختلف كلية عن مثيلتها لدى "روسو" مثلا؛ فقد يقال إن "هوبز" باعتباره فيلسوف قوة، وداعية للملكية المطلقة السلطات، كان يخشى استفحال أمر هذه الهيئات بحيث تصبح قوة، أو كما قال، دويلات داخل الدولة، تناهض سلطانها الذي يجب أن يظل مطلقاً بغير قيود أو حدود، في حين أن "روسو" أقام هجومه على أساس إخلاصه للحكم الديمقراطي، وبقصد التمكين لسيادة الشعب.

وإن كان هذا الاختلاف في طبيعة الحوافز يعنينا في شيء، فهو أن اختلاف الغاية بالنسبة لبعض الفلاسفة، لم يمنعهم من الاتفاق على أن الهيئات الخاصة يمكن أن تكون مصدر خطر على الصالح العام، الذي تدعى العمل له كل أنظمة الحكم، ديمقراطية أو ديكتاتورية.

وهناك طائفة أخرى من الفلاسفة تنظر إلى هذه المشكلة بمنظار آخر، وتزنها بميزان مختلف. ومن بين قائمة أسماء هذه الطائفة يبرز اسمان كبيران كان لهما في مجال الفكر السياسي شأن كبير: وهما: "أرسطو" و"هيجل".

---

(1) راجع كتابه LEVIATHAN في الفصل التاسع والعشرين.

فعند "أرسطو" أن غاية الدولة هي الغاية الكبيرة التي تطوي بين جناحيها سائر الغايات الأصغر، كغاية الأسرة، أو غاية القرية وهذه الغايات الأصغر هي من ضآلة الشأن وضيق الأفق، بحيث تقصر عن توفير أسباب السعادة، وعوامل الرخاء، لكل من يستظل بعلم الدولة. ومع ذلك فإن الدولة لا تستطيع مجابهة حاجات الأفراد بغير رعاية أبوية صادقة لهذه الغايات الأصغر، التي لابد أن تؤدي دورها على صعيد الدولة، إذا أريد لها أن تحقق غايتها الكبرى. فكأن "أرسطو" يرى أن الصالح العام هو مجموعة الصوالح الخاصة، فإذا تحققت هذه تحقق ذاك بالتبعية التي لا محيص عنها. وإن كان بالطبع يترك الفرصة مفتوحة أمام تدخل الدولة لإحداث نوع من التآلف أو التجانس بين الصوالح الخاصة المتنافرة، إلى درجة أن يجيز للدولة الأخذ من أموال الأغنياء لكي تتمكن من مواجهة التكاليف الضرورية، ولذلك نراه يقول "وفي هذه الحالة يجب أن الحق على الأغنياء أن يشاركوا في التكاليف الضرورية للدولة"[1].

وأرسطو ليس من أنصار الحرية المطلقة التي لا تحدها حدود، لأنه يرى أن الفرد ليس معصوماً من الخطأ، وليس براءً من نزعات الشر والرذيلة. وهو يقول في هذا الصدد: "ومن الخير دائماً للإنسان أن يكون ملجما بلجام، وألا يتمكن من الاستسلام لأهوائه، لأن الاستقلال غير المحدود للإرادة الفردية لا يستطيع أن يقوم عقبة في سبيل الرذائل التي يحملها كل منا في صدره. ومن هذا تنتج ضرورة في الدول.. (وهي) أن

---

(1) راجع كتاب السياسة لأرسطو. الكتاب السابع. الفصل الثالث. ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد.

السلطة يقوم بها رجال مستنيرون لا يرتكبون أخطاء غليظة، وأن الشعب لا يلحقه ضغط ولا ازدراء.."[1].

فالحرية التي يطالب بها هي الحرية الضرورية لحماية المحكوم من استبداد الحاكم، وأساليب القسر والضغط، وليست من ذلك النوع الذي يسمح للكل بالجري وراء هواه، والانصياع لشهواته العارمة، فينفسخ كيان الدولة، وينحل عراها.

والفيلسوف الألماني "هيجل" يرى أن عضوية الفرد في الدولة لا بد أن تعبر أولا بعضويته للجمعية، أو الشركة أو الهيئة الخاصة؛ فعن طريق ولاء الفرد لهذه المؤسسات الأهلية يكون ولاؤه للدولة باعتبارها الكيان الذي يستوعب جميع الكيانات الأخرى التي يرتبط بها الفرد بشكل مباشر. فلكل جمعية دور تؤديه، ولكن هذا الدور ثانوي بالنسبة للدور المنوط بالدولة.

ومعنى ذلك أن للحكومة حق الإشراف على جميع الشركات والهيئات لكي تسير بها جميعاً في خطوط متوازية تنتهي بتحقيق الهدف الأكبر للدولة، ولقد وجدت هذه النظرة الهيجلية إلى طبيعة دور الجمعيات الأهلية، وضرورة إخضاعها لرقابة الدولة، التعبير العملي عنها في النظم النازية والفاشية والشيوعية. وهكذا تصبح الشركات تابعة للدولة لتسهم مساهمة إيجابية فعالة في تحقيق الصالح العام. ومن المؤكد أن فكرة "هيجل"

---

(1) راجع كتاب "السياسة" لأرسطو. الكتاب السابع. الفصل الثاني.

عن الصالح العام وثيقة الصلة بفكرته عن الدولة التي سبقت الإشارة إليها في الفصل الثاني من هذا الكتاب، كما أنها تتسق مع فكرته عن أن الحرية لا توجد بغير قانون. وهي بداية لا نجد من يختلف معه فيها، لأنه لا بد للحرية من قانون يحميها وينظمها في ذات الوقت، وبدون ذلك تصبح كلمة في الهواء، أو فوضى بغير ضابط.

ولكن "هيجل" يجنح بعد ذلك إلى إفساد هذا المعنى بالمضي إلى القول بأنه حيث يوجد القانون توجد الحرية بالتبعية والضرورة، ومن ثم ينكمش معنى "الحرية" عنده ويتحدد ويضيق، ويصبح محصوراً في مجرد إطاعة القانون. وقد تكون طاعة القوانين في حد ذاتها واجبة على جميع المواطنين الأحرار. بيد أن القانون في فلسفة "هيجل" يصبح قانوناً لمجرد أن الحاكم يصدره، بصرف النظر عن الغاية التي يتوخاها من ذلك، وهكذا تنقلب الحرية عنده إلى مجرد طاعة الحاكم والولاء له والعمل وفاقاً للأوامر التي يلقيها، أو القوانين التي يصدرها.

وفي سبيل تدعيم هذه النظرة إلى القانون نراه يقرظ "روسو" لتمييزه بين ما أسماه "الإرادة العامة" وبين "إرادة الجميع" حيث تكون الأولى إرادة الحاكم المستبد، والثانية هي إرادة الأغلبية البرلمانية. ولا حاجة بنا إلى القول بأنه يلقي بكل ثقله الفكري وراء إرادة الحاكم، أما إرادة الأغلبية البرلمانية فلا تحظى منه إلا بالاستخفاف والازورار.

* * *

ويتضح من هذا العرض السريع لآراء بعض الفلاسفة السياسيين، الذين يتزعمون مدارس فكرية مختلفة، أن الصالح العام كان – على مدى التاريخ – محوراً تدور حوله الفلسفة السياسية، وأنه مرتبط أمتن الارتباط بشكل الدولة، ونظام الحكم فيها، بحسبانها الجهاز الوحيد القادر بإمكانياته الهائلة على كفالته وتحقيقه، كما يتضح أن الصالح العام وثيق الصلة بمفهوم الحرية عموماً، والحرية الاقتصادية بنوع خاص.

ولقد برزت من خلال العرض مجموعة من علامات الاستفهام الكبيرة التي لا بد من وضعها أمام الأسئلة الآتية، انتظاراً للأجوبة الدقيقة الشافية. هل من الحتم اللازم لكي يتحقق الصالح العام، أن تحارب الصوالح الخاصة حتى يقضى عليها؟؟ وإذا كان الأمر كذلك، ففي أي إطار نضع مفهوم الحرية الشخصية؟؟ وإذا لم يكن، فكيف يتسنى تحقيق التعايش السلمي بين الصالح العام، والصالح الخاص، بحيث يلزم كل منهما حدوده فلا يطغى على الآخر؟؟ وهل في الإمكان تخطيط هذه الحدود تخطيطاً عادلا بارز المعالم؟؟ وإذا كان ذلك ممكناً فبأي فلسفة يتم وعلى هدى أي مبادئ؟؟

* * *

حين تكرس الحكومة – أي حكومة – جهودها لخدمة طبقة، أو حزب، أو أي جماعة من الشعب دون سائر الجماعات، يقال إن هذه الحكومة رجعية، أو طبقية، بمعنى أنها تنسق سياستها بغرض تحقيق صالح خاص على حساب فئات المجتمع الأخرى، أو على حساب الصالح العام.

وتتعرض مثل هذه الحكومات للسخط البادي، أو التذمر الخفي، لأن الشعوب لا تفهم من أمر الحكومات عموماً إلا أنها إنما تقوم للسهر عل مصلحة جميع الأفراد بلا استثناء أو تفرقة.

وحين تستهدف الحكومة، أي حكومة، تحقيق مصلحة جميع الطبقات، والفئات، عن طريق التضحية بمصلحة إحدى الطبقات، أو الفئات، أو الأحزاب، يصيح هؤلاء محتجين، منددين بظلم الحكومة وحيفها، وهم يقيمون احتجاجهم على نفس الأساس وهو أن الحكومات إنما تقوم بقصد العمل لصالح الجميع بلا تفرقة، أو استثناء.

وحين تقف الحكومة عاجزة عن تحقيق الصالح العام، لأن تحقيقه إنما يأتي عن طريق التضحية ببعض الصوالح الخاصة، وهي لا تريد إغضاب هذه الفئات الخاصة، يصيح الشعب مغضباً، ويسقطها بدعوى أنها حكومة مكتوفة مشلولة، لا تريد أو لا تستطيع التحرك والعمل لملاقاة مطالب الشعب، وتطلعه نحو غد أفضل.

إذن فلا يبقى أمام أية حكومة صالحة إلا أن تعمل، وتعمل لتحقيق مطالب الشعب بجميع طبقاته، وفئاته، أي أن تعمل في حدود ما اصطلح على تسميته بالصالح العام. فما هو الصالح العام؟ وما علاقته بالصالح الخاص؟

قد يقال إنه ما دامت الحكومات تقوم لخدمة الجميع، فالصالح العام – أو هكذا يجب أن يكون – هو حاصل جمع الصوالح الخاصة. والذين

يرون هذا يستندون إلى القول بأن الصالح العام هو مجموع الصوالح الخاصة، يخرجنا من مأزق التناقض بين الصالح العام، والصالح الخاص، وهو التناقض الذي يؤرق "روسو" وغيره من الفلاسفة، وأنصار الديمقراطية، ويؤدي إلى المناداة بتزكية الصالح العام على حساب الصالح الخاص، حتى ولو انتهى الأمر إلى مطاردته والقضاء عليه قضاءً لا رجعة بعده.

ولكن المرء لا يستطيع أن يطمئن إلى هذا الرأي اطمئناناً ينفي من ذهنه الريب، والشكوك، فدون الموافقة الكاملة عليه عدة اعتراضات لا بد من إثباتها، لأنها مما لا يمكن أن نسقطه من الحسبان.

فأولا: نفرض أن إحدى الحكومات أصدرت قانوناً تحدد به إيجار الأطيان الزراعية بنسبة معينة من الضريبة المفروضة عليها، ولنفرض أننا نوافق هذه الحكومة على أن هذا القانون وضع وصدر من أجل تحقيق الصالح العام، فكيف يمكن تفسير هذا القانون على ضوء ما يقال من أن الصالح العام هو حاصل جمع الصوالح الخاصة؟ فمن البديهي أنه يوجد في هذه الحالة صالحان خاصان هما: صالح طبقة الملاك الزراعيين، وصالح طبقة المستأجرين. ولا يمكن بأي حال الزعم بأن قانون تحديد الإيجار الذي أصدرته الحكومة يتوخى هذين الصالحين المتناقضين معاً؛ إذ من الواضح الجلي أنه يستهدف صالح المستأجرين على حساب صالح الملاك. أي أن الصالح العام هنا لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون حاصل جمع الصالحين الخاصين اللذين قيل إنهما يشكلانه.

وثانياً: قد يقف رجلان من رجال السياسة يخطبان في حشد من الجماهير، وكل منهما يؤكد أنه يتوخى الصالح العام: ومع ذلك فأحدهما ينادي بمصادرة رأي المال، والقضاء على الملكية الخاصة قضاء تاما، والثاني يدعو إلى مساندة رأس المال، ودعم الدور الذي يجب أن يلعبه في خدمة المجتمع وتطويره. فالصالح العام في الحالة الأولى لا يتحقق إلا بمحاربة الصالح الخاص للرأسماليين حتى الموت. وفي الحالة الثانية يدعم صالح الرأسمالية على حساب طبقة الأجراء والمعدمين. فإذا افترضنا أن هذين السياسيين صادقان في دعواهما، فلا يمكن أن نقول إن الصالح العام هنا هو حاصل جمع الصوالح الخاصة.

ثالثاً: إن افتراض وجود صوالح خاصة هو في حد ذاته إقرار بما بينها من تنافر وتطاحن، وإلا لأصبحت صالحاً واحداً، ولما جاز عليها التعدد والكثرة. ولا يفهم عقلا كيف يمكن أن يتم بينها الامتزاج مع احتفاظ كل منها بجميع خواصه وأبعاده، تماماً كما لا يفهم عقلا كيف يمكن أن يتحد الأوكسجين والهيدروجين ليكونا عصراً جديداً هو الماء، دون أن يفقد كل منهما بعض خواصه المميزة، أو صفاته الأساسية.

فإذا ثبت أنه لا يمكن أن يقال بأن الصالح العام ينشأ عن التجمع العشوائي لكل المصالح الخاصة بغير افتئات على الواقع، وتحميل لطبائع الأشياء أكثر مما تحتمل، فلابد إذن من البحث عن تعريف جديد للصالح العام، يخرجنا من هذا المأزق، ويكون أدنى إلى المنطق وأوفق لأحكام العقول.

ولقد حاول بعضهم ذلك فقال إن الصالح العام هو صالح الغالبية. وهذا التعريف في نظر القائلين به، يجمع بين حسنتين: إحداهما أنه لا يفترض الاجتماع القسري لكل الجزئيات المتنافرة في كل جديد، أي أنه لا يفترض أن الصالح العام هو نتاج احتشاد الصوالح الخاصة المتناقضة احتشاداً لا ألفة فيه ولا تجانس، بل يدع الفرصة للتخلص من المصالح النافرة أو الشاردة. وثانيتهما: أنه إذا كان حكم الأغلبية هو الأساس الذي يقوم عليه النظام الديمقراطي فلا ضرر ولا غرابة، في أن يكون الصالح العام كذلك هو صالح الأغلبية. وإذا كان حكم الأغلبية هو الضرورة التي تفرضها ظروف عدم توفر الإجماع في كل حين، فإن صالح الغالبية هو أيضاً ضرورة يفرضها عدم إمكان حشد المتناقضات جميعها في وحدة جديدة، أو كيان جديد.

بيد أن هذا التعريف لا يلبث أن يترنح أمام حجة لا سبيل إلى دحضها. فالتسليم بأن الصالح العام هو بالتمام صالح الغالبية يؤدي بلا ريب إلى التسليم بوجود صالح آخر، هو صالح الأقلية. ومعنى أن الصالح العام هو صالح الأغلبية أن الحكومة وهي تعمل للصالح العام لا بد لها من أن تنتهك صالح الأقلية، أو تسقطه من الاعتبار. وأبسط ما يقال في هذا إنه يجافي منطق الحق، ومفهوم العدالة؛ فمن الحق والعدل ألا تقف الأغلبية موقف الشامت أو موقف المتفرج ممن يتعذبون، ويسامون الخسف والحيف، لا لشيء إلا لأنهم أقلية. ومن الحق والعدل أن تفرض الضرائب أحياناً على الأغلبية سداً لحاجات الأقلية، وتخفيفاً لأعباء المعيشة عنهم.

إذن فلا يمكن أن نقبل هذا التعريف الجديد من غير أن نكون ظالمين، ومتجنين على مبادئ الحق، وقواعد العدالة الاجتماعية.. ولا نكتفي بالرفض، بل نتعداه للبحث عن مفهوم جديد للصالح العام، يفسر لنا حقيقته، ويحلله إلى عناصره، وينأى به عن المتناقضات والاعتساف، ويوفق بينه وبين المفهوم الديمقراطي بنوع خاص.

وقد نجد نقطة الانطلاق فيما قلناه عن العدالة الاجتماعية، أي العلاقات المتوازنة بين أفراد المجتمع الواحد. فمن المعروف أن الإنسان اجتماعي بطبيعته، بمعنى أنه لا يستطيع أن يعيش في حالة اكتفاء ذاتي. بل هو دوماً في حاجة إلى المجتمع، لكي يحقق نماءه العقلي والروحي ويسد حاجته الاقتصادية أو المادية. وإنما تنشأ مشكلة الصالح الخاص، والصالح العام، من الاحتكاك الضروري بين الفرد والمجتمع، وما يترتب على ذلك من أهمية تنظيم العلاقات الاجتماعية بحيث يقوم بين الفرد والمجتمع نوع من التوازن العادل، الذي يحفظ لكل حريته وحقه، ويتيح لكل إمكانيات التطور والترقي في المجالين المادي والروحي.

ومن هنا نبعت الحاجة إلى تعديل المصالح الخاصة وتشذيبها حتى يتسنى لها جميعاً أن تأتلف وتجتمع في الصالح العام الذي يفترض فيه أنه صالح الجميع، كل على حدة. ومن المسلم به أن تعديل المصلحة الخاصة، لكي يمكن إدخالها في نطاق الصالح العام، يتطلب بعض الجهد والتضحية من جانب الفرد، هو نفس الجهد والتضحية اللازمين لإعلاء الغرائز حتى

تصل إلى مرتبة الحياة الاجتماعية. فكيف يمكن إجراء هذا التعديل اللازم من غير انتهاك المبادئ الديمقراطية السليمة؟.

لا بد أولا من التنويه بالتشابه بين الفرد والمجتمع في هذه المسألة، فلا شك أن الفرد تتصارع رغباته ونزعاته وآماله وشهواته إلى حد كبير أو صغير، وأن نجاحه في تشكيل ما يسمى بصالحه الخاص يتوقف إلى حد كبير على قدرته في تعديل هذه العواطف، أو المصالح المتنازعة لكي يساوق بينها جميعاً فيما يمكن أن يطمئن إلى أنه صالح عام بالنسبة له، أي صالح يجمع بين جميع مصالحه الصغيرة المتناثرة.

فلنفرض مثلا أن شخصاً ما تعتمل بداخله نوازع الطموح والطمع والجوع والحب؛ فمما لا ريب فيه أن هذه العواطف والغرائز تتناقض فيما بينها تناقضاً كبيراً، وأن صالح الفرد ذاته يتطلب تعديل كل منها وكبح جماحها حتى لا تطغى على الأخرى وتكبتها، فيختل التوازن بينها جميعاً. ومن ثم فإن القرار الذي يتخذه أي فرد بتحديد صالحه الخاص، يتوخى بالضرورة أمرين ثابتين. أولهما: أنه لا يمكن أن يرضي كل مصالح الفرد المتناثرة، إلى أقصى درجات الإرضاء أو الإشباع الممكنة، لأن ذلك فضلا عن أنه مستحيل، لا بد أن يؤدي إلى طغيان إحداها على سائرها. فأنت لا تستطيع أن تحب وتكره في نفس الوقت وبذات الدرجة. وثانيهما أن هذا القرار تتمثل فيه مصالح الفرد الأصغر، بمعنى أن هذه المصالح جميعا قد تدخلت وأثرت في تكوين إرادة الفرد التي بمقتضاها اتخذ قراره الخاص بتحديد صالحه.

وعلى ذلك فإن الصالح الذي يحدده الفرد لنفسه بناء على إرادته الخاصة هو ما نسميه بالصالح الخاص، وهو نقيض المصلحة الفردية الشهوانية، أو إن شئت فقل إنه نقيض الشهوة المفردة، أو العاطفة المستقلة، لأنه يجابه مطالب كل الشهوات الشخصية والعواطف الفردية إلى حد لا يسمح لإحداها بالافتئات على الأخرى، أو الإغارة على وجودها.

وعلى ذلك فإن الصالح الخاص للفرد، هو الكيان الذي يستوعب كل مصالحه الأقل والأصغر بعد تعديلها إلى الحد الذي يسمح بتجمعها أو امتزاجها في كيان واحد مميز عنها جميعا في حالاتها المفردة.

بيد أن عملية التعديل لا تتم اعتباطا أو بطريقة عشوائية، لأن العشوائية لا بد أن تؤدي إلى الاختلال في التوازن، ومن ثم، طمس المعالم التي يمكن أن تؤدي إلى إيجاد الصالح الخاص. ومن نافلة القول أن الفشل في التوصل إلى ذلك يصيب الفرد بالارتباك والحيرة فيقف حسيراً عاجزاً لا يعرف ما يفعل أو أي سبيل يسلك، والسبب في ذلك أن الفرد حين لا يستطيع، لضعف في الإرادة، أو قصور في التفكير، التوفيق بين مصالحه المتعارضة، أي لا يستطيع التوصل إلى الشكل العام لما نسميه "الصالح الخاص" يقع فريسة للتعارض بين مصالحه، أو التناقض بين نوازعه وغرائزه، فيتخبط في تصرفاته، ويفشل في مسعاه.

فما هو إذن الأساس الذي تقوم عليه عملية التعديل أو عملية التوفيق؟

من البديهي أن أية عملية للتوفيق بين خصمين متنازعين لا بد أن تقوم على أساس من العدل المبني على الفهم السليم لحقيقة الوقائع والدوافع والأهداف. فلا يكون توفيقا عمل ينهي النزاع بظلم أحد الطرفين للآخر، لمجرد أن الطرف الأقوى مثلا، لا يريد الاعتراف للطرف الأضعف بأقساطه العادلة وحقوقه المشروعة. فعملية التوفيق هنا لا تزيد عن مجرد كونها عملية تغليب لأحد الطرفين على الآخر عن غير طريق القتال، وإهدار الدماء. إذن فلا مناص من أن يكون العدل هو أساس التوفيق. ويتحقق العدل بالموازنة الدقيقة الحصيفة بين مطالب جميع الأطراف المتنازعة، والأخذ في كل، أو إعطاء كل، بقسطاس مستقيم لا يميل ولا يجور، حتى يستطاع الفوز بثقة كل طرف من الأطراف المعنية تمهيداً لجمعهم قاطبة على هدف واحد مشترك.

وهذا هو عين ما يحدث تلقائيا حين يحاول الفرد الوصول إلى قرار بشأن تحديد صالحه الخاص فإنه بالغريزة والفكر، لا يستطيع أن يضحي بإحدى غرائزه، من أجل غريزة أخرى ولا يستطيع تغليب إحدى مصالحه، على حساب مصلحة أخرى. بل ينظر بعين الاعتبار إليها جميعا بلا استثناء، ويحد من غلواء هذه، بقدر ما يكسر من شروره تلك، بغية الوصول إلى المصالح الفعلية بينها جميعا. وقد يحدث أحيانا أن يكون الأخذ من جانب لا يوازيه عطاء بنفس القدر، أو أن يكون العطاء لأحد الأطراف أكثر مما يؤخذ منه، ولا مانع من ذلك في عمليات التوفيق ما دامت عمليات الأخذ والعطاء، تسير على نهج الحق، وسنن العدالة، وفي إطار الرغبة في تحقيق صالح الفرد الخاص.

هذا هو ما يحدث عن تشكيل "الصالح الخاص" في وجود مصالح الفرد الكثيرة المتنافرة، والأخف من حيث الوزن والأهمية. فماذا يحدث عن محاولة التعرف على الصالح العام للدولة في وجود الصوالح الخاصة المتناثرة هي أيضاً، والأخف من حيث الوزن والأهمية بالقياس إلى الصالح العام؟.

إن ما يحدث هو شيء قريب جداً من المراحل التي يمر بها القرار الذي يتخذه الفرد بتحديد صالحه الخاص؛ فالدولة بالنسبة للمجتمع كالفرد بالنسبة لنفسه. فإذا كان الفرد يتخذ قراره بعد الموازنة العادلة بين مصالحه المختلفة المتعارضة، فالدولة أيضا تتخذ قرارها بتحديد ماهية الصالح العام بعد موازنة بالمثل عادلة بين الصوالح الخاصة المتعارضة لجميع الأفراد المنضوين تحت لوائها.

وقد يقال إن تشبيه الفرد بالدولة في هذا المجال تشبيه ناقص، مفتوح للكثير من المطاعن. فالفرد حين يحدد صالحه الخاص تدفعه حوافزه الشخصية لكي يصل من العدل إلى أعلى مراتبه الممكنة، فقلما يجور– وهو في حالاته النفسية والعقلية الطبيعية – على إحدى مصالحه على حساب إحداها أو سائرها. ولكن الأمر بالنسبة للدولة بالغ التعقيد. فهي أولا: هيئة حاكمة، وليست شخصاً مفرداً، فالوصول من ثم إلى قرار حاسم وسريع وعادل، أمر لا يستطاع بسهولة ويسر. وهي ثانياً حين توازن بين المصالح الخاصة تكون في إحدى حالتين: إما أنها لا تحفزها إلى العدل عوامل شخصية كتلك التي تحفز الفرد عند تحديده لصالحه، وإما أنها تكون واقعة تحت وطأة هذه العوامل، وهي هنا لا تكون من النوع الذي يحفز إلى

التحرج والعدل، بل من النوع الذي يحدوها إلى تغليب مصلحة الحاكم أو الحاكمين، أو تغليب مصلحة جماعة في الدولة على حساب سائر الجماعات.

ولا ريب أن لهذه الاعتراضات وجاهتها ووزنها؛ فالتاريخ شاهد على عجز كثير من الحكومات عن الموازنة العادلة بين كافة المصالح الخاصة، فلا مناص من ثم من أن تجنح لترجيح كفة على أخرى، أو إلى الاستبداد بجميع المواطنين إرضاء لشهوة الحاكم في التسلط، ونزوعه الغلاب إلى تحقيق أمجاد شخصية زائفة.

ومرة أخرى أجد نفسي مضطرا إلى القول بأنني هنا أبحث فيما هو قائم بالفعل، استخلاصاً لما يجب أن يكون، فالشهوات العارضة، ونقائص الحكام الشخصية لا تتخذ حجة على الديمقراطية، تحد من قيمتها، وتحصرها في أضيق نطاق، بل الديمقراطية هي التي يجب أن تتخذ حجة على كل مارق من حظيرتها، ضارب بمبادئها عرض الحائط.

فلا يقال إننا يجب أن نقلع عن هذا المبدأ أو ذاك من مبادئ الديمقراطية. لأن هذا الحاكم، أو هذه المجموعة من الحكام لم تستطع، أو لم ترد أن تطبقه، بل يجب أن يقال إن هذا الحاكم، أو هذه المجموعة من الحكام، مطرودة من ساحة الديمقراطية لأنها لم تشأ أن تطبق هذا المبدأ أو ذاك.

ومع ذلك فالتشبيه قائم، وصحيح من عدة وجوه:

أولا: إن الدولة في ظل الديمقراطية ليست دولة الحاكم أو مجموعة الحكام، بل هي دولة الجميع بلا استثناء أو شذوذ. فالحاكم الديمقراطي هو الذي يمثل الشعب لا الذي يستبد به. فافتراض وجود الحكم الديمقراطي هو الذي يشجعنا على افتراض وجود العدل في الموازنة بين جميع الصوالح الخاصة.

ثانياً: إنه وإن كان عدم وجود صوالح خاصة مناقضة للصالح العام، أمراً صعباً، بل هو مستحيل، فإن مما يحد من استشراء هذه الصوالح وجود صوالح أخرى خاصة تناقضها وتجالدها. فالصالح الخاص الشارد من حظيرة الصالح العام يقلل من خطورته وجود صالح خاص آخر مناهض له، وعلى استعداد لمنازلته على نفس الأرض، وبنفس السلاح. ولكي يكون هذا المعنى قريباً من الأذهان، نضرب مثلا برجلين يحاولان التوصل إلى اتفاق عادل ونزيه يحقق بقدر الإمكان أقصى نفع لكل منهما. ولا شك أن الذي يحفزهما إلى الجلوس على مائدة واحدة في محاولة لتقريب وجهات النظر المختلفة، هو التوجس من أن يؤدي تطاحنهما إلى فقدان مصالحهما جميعاً، وهذا الاتفاق الذي يتم التوصل إليه بين الصوالح المتعارضة، هو الصالح العام.

ثالثاً: إن الفرد اجتماعي بطبيعته، أي أنه في حاجة إلى المجتمع لكي تتوفر له أسباب الحياة، ومعنى ذلك أن مصلحة الفرد ذاته لا تتحقق على نحو كامل إلا بتحقيق مصلحة المجتمع ككل متماسك؛ فالفرد السوي يشعر بأن صالحه الخاص سيضار حتماً إذا لم يكفل الصالح العام بشكل مرضي.

فالفرد والمجتمع مسئولان، كل عن الآخر، يتبادلان الأخذ والعطاء، ويتعاوران النفع والتضحية. والصالح الخاص يدمر نفسه بنفسه إذا لم يسهم بشكل إيجابي في بناء صالح عام قوي، يدعمه ويحميه، كما وأن الصالح العام لا وجود له إلا في حالات مشوهة عرجاء ما لم تغذه الصوالح الخاصة، وتضفي عليه الحيوية والقوة.

رابعاً: إن عملية التعديل التي تجرى على الصوالح الخاصة حتى يتسنى التئامها في كل واحد متجانس، عملية ضرورية لخلق الصالح العام، وللحفاظ على الصوالح الخاصة ذاتها، لأنه بغير هذا التعديل تتطاحن الصوالح الخاصة فيما بينها تطاحناً ينتهي بتدمير بعضها بعضاً.

ومن أجل ذلك فإن الصالح العام وإن تكون من الصوالح الخاصة إلا أنه يكون في النهاية شيئاً مختلفاً عن مكوناته الأساسية، تماماً كما أن الآلات الموسيقية المختلفة حينما تشترك في سيمفونية واحدة، تصدر مجتمعة نغما مختلفا عن الصوت الذي يصدر عن كل آلة على حدة.

خامسا: إذا كان الفرد يرى أحيانا أن من صالحه الخاص أن يكبح جماح بعض شهواته، أو أن يستأصل بعض رغائبه، فإن الدولة لا بد أن تعطي الحق في كبح جماح بعض المصالح الخاصة، أو استئصال شأفتها كلية، في سبيل تحقيق الصالح العام وإعلائه. وليس في هذا الإجراء ما يناقض روح الديمقراطية، ومبدأ الحرية الشخصية، وإلا لأمكن أن يقال إن الفرد

حين يفعل ذلك إنما يستذل نفسه، ويستعبد ذاته، وهو قول لا يصح إلا من باب الكناية والمجاز.

وهكذا نصل إلى أن الصالح العام هو التعبير الصحيح عن جميع الإرادات الفردية في المجتمع في حالة اتفاقها جميعا على استهداف خير المجموع.

وعندي أن هذا التعريف ينفي احتمالين كان لا بد من استبعادهما تحقيقا للمثل الديمقراطية العليا. أولهما: أن يكون الصالح العام تعبيراً عن إرادة الدولة، كما زعم النازيون والفاشيون، باعتبار أن الدولة كيان مستقل، وفوق جميع الكيانات.

وثانيهما: أن يكون مرآة لصالح فرد أو طبقة في حالة تناقض هذا الصالح مع ما هو خير للمجموع، ثم إنه يحقق مبدأين كان لا بد من الضغط عليهما لتوكيدهما، وتثبيتها في المفاهيم والأذهان. فهو أولا يضع السند الأخلاقي الذي يقوم عليه النظام الحكومي.

فالحكومة التي تعمل لخير المجموع يؤازرها هذا السند، والأخرى التي تتنكب هذا العمل تفقد سندها الأخلاقي في الوجود. وهو ثانيا يخلق المعيار أو المقياس، الذي به يستطاع الحكم على أهمية النظام القائم، ونعني بهذا المعيار القياس الديمقراطي، أو مقياس الحرية؛ فغير ديمقراطية، حكومة لا تحقق الصالح العام، وحكومة تستقطع من الصوالح الخاصة أكثر مما هو

ضروري ولازم لهذا التحقيق. وغير ديمقراطية، حكومة تعتمد إلى استغلال طبقة ما، صغيرة كانت أو كبيرة، لأسباب اقتصادية أو عنصرية أو دينية.

وغير ديمقراطية أيضا، حكومة تقسر جميع المصالح الخاصة على التلاشي أو الانصياع لما تدعي أنه صالح عام، في حين أنه لا يمت للمصالح الخاصة لأفراد الشعب بصلة أو بسبب. فتماما كما أن النغم السيمفوني يختلف عن أصوات الآلات التي تعزفه في حالاتها المنفردة، ولكنه يمكن التعرف على ضربها المميز في النغم الكبير، فكذلك الصالح العام يختلف في صورته النهائية عن الصوالح الخاصة المكونة له، وإن أمكن لكل فرد أن يتعرف فيه على صورة صالحه الخاص في حالة أصيلة، أو حالة معدلة، بحسب ما إذا كان هذا الصالح الخاص أساساً معادياً، أو موافقاً لخير المجموع.

* * *

اقتصر بحثنا حتى الآن على إيضاح الأسس الفلسفية المجردة التي تقوم عليها فكرة الصالح العام، وبقي علينا أن نبين محتوى الصالح العام وعناصره الأساسية، وظلاله الفعلية في واقع الحياة الاجتماعية.

وأول ما يلفت النظر في الصالح العام، جانبان رئيسيان: أولهما وقائي، وثانيهما إعلائي. أما الجانب الوقائي فيتمثل في الجهود التي تبذلها الدولة درءاً للخطر الخارجي عن المواطنين، وحفاظاً على ممتلكات الأمة وحدودها في مواجهة الغزو، أو التسلل الأجنبي تحت أي قناع من الأقنعة.

كما يتمثل في دفاع الدولة عن المواطنين ضد جميع أشكال الشر، وألوان الظلم، التي تمارسها طائفة من الأمة ضد سائر الطوائف، أو يمارسها فرد ضد الأفراد.

وبعبارة أوضح فإن الجانب الوقائي يتمثل في دفاع الدولة عن المواطنين ضد العدوان الخارجي والداخلي. فواجب الدولة أن تحمي النظام القضائي مثلا، وأن تحافظ على الأمن، وأن تصون نشاط الفرد وحريته في ممارسة حقوقه المشروعة، المكفولة بالقانون، ضد التصرفات المنافية للروح الاجتماعية، التي يقوم بها بعض الأفراد، أو تقوم بها بعض الهيئات.

وهذا الجانب الوقائي ضروري جداً لتحقيق الصالح العام، لأنه بدونه لا يستطيع فرد، ولا تستطيع هيئة، بل لا تستطيع الدولة نفسها أن تجد السياج اللازم لتنمية الإمكانيات والفاعليات الضرورية للتقدم والترقي. ولا يتحقق وجود هذا السياج إلا بفعل القوة الكافية للتدخل إذا انتهكت الحقوق القانونية والمدنية المكفولة للمواطنين من جانب فرد متمرد، أو أفراد متمردين على النظام العام.

أما الجانب الإعلائي فهو يتمثل في مسئولية الدولة في العمل على ترقية حياة الشعب من النواحي المعنوية والمادية والثقافية؛ فهذا الجانب إيجابي بنَّاء في حين أن الجانب الوقائي سلبي، يوقف ولا يقود، يصد ولا يحض.

والجانب الوقائي من الصالح العام واضح غير قابل للجدل، اللهم إلا من جماعة الفوضويين الذين يرفضون أن يكون للدولة وجود في الحياة الاجتماعية. وكان زعيمهم "ميشيل باكونين MICHAEL BAKUNIN" (١٨١٤– ١٨٧٦) ينادي بتقويض بنيان الدولة، والتخلي عن الدين، ويرى أن هذا وحده كفيل بأن يحقق للفرد أقصى درجات الحرية الشخصية، لأنه يخلصه من براثن خرافات الدين، وفساد الدولة. فإذا ما تحققت له هذه الحرية استطاع بغير عناء أن يبتكر النظام البديل للنظام القديم البائد. ولم يستطع "باكونين" أن يبين لنا على وجه التحديد شكل هذا النظام الجديد المرتقب، فمن دأب الفوضويين ANARCHISTS هدم كل ما لا يروق لهم، مع الإحجام عن أي بناء جديد.

وفيما عدا اعتراضات هؤلاء الفوضويين الذين لا يعتد برأيهم، لم يلق الجانب الوقائي إلا التأييد من جميع المذاهب الفكرية، ولم يثر في مضمار الفلسفة السياسية إشكالا يدعو إلى البحث وإمعان النظر ومزيد من التأويل.

بينما الجانب الإعلائي Promotional ينطوي على كثير من التعقيدات، ويثير من الخلافات والجدل أكثر مما يؤدي إلى الوفاق، وتقارب وجهات النظر. إذ أن هذا الجانب يتمثل كما قلنا في العمل على توفير الرخاء والسعادة للأمة، واختلاف أساليب العمل سعياً لتحقيق هذه الغاية، هو المدار الذي تتحرك عليه جميع الأنظمة السياسية المختلفة، وكافة مدارس الفكر السياسي التي تصطرع فيما بينها اصطراعاً متأجج الأوار.

ومن أجل ذلك لا معدى عن أن يحظى هذا الجانب منا ببعض الاهتمام ومزيد من التفصيل والتحليل.

فإذا اتفقنا على أن الجانب الإعلائي يتطلب توفير الظروف والتسهيلات اللازمة لتمكين جميع أعضاء الدولة من الحصول على كل الحاجات الأساسية الضرورية لتقدمهم المادي، ونموهم الروحي، استطعنا أن نقسم هذا الجانب إلى ثلاثة أقسام رئيسية: أولها قسم يتضمن السلع والمواد الضرورية للحفاظ على الحياة البشرية، فبغير ذلك يكون كل حديث عن الترقي الروحاني والمعنوي والثقافي، لغواً فارغاً لا قيمة له... وثانيها يتضمن كل ما من شأنه أن يساهم في تحقيق التطور الثقافي، أي توفير المعرفة والثقافة العقلية. وثالثها: يتمثل في السعي إلى احتضان المثل، والفضائل التي يشملها الجنس البشري على أفق الكمال الممكن في العالم الدنيوي الموقوت.

والكدح لتوفير الظروف التي يمكن في ظلها تحقيق هذه الأهداف الثلاثة هو ما نسميه بدور الدولة الإعلائي أو الجانب الإعلائي من الصالح العام.

وهنا ينبغي أن نبين المدى الذي يمكن للدولة – بغير انتهاك للحرية الخاصة – أن تذهب إليه في تدخلها للقيام بدورها الإعلائي في الحياة الاجتماعية والاقتصادية للشعب المحكوم.

والواقع الذي لا مشاحة فيه أن الحاجة إلى التدخل الحكومي على نطاق واسع قد أصبحت ظاهرة من الظواهر العامة للعصر الحديث، فمبدأ الحرية الفردية لا يحتل اليوم الذروة الباسقة التي كان يحتلها في العصور القديمة، والعصور الوسطى، لأن ظروف العصر قد تغيرت تغيراً كبيراً، فكان لزاماً أن تتغير بالتبعية أحوال الناس، وأساليبهم في المعيشة، ونظراتهم إلى المشكلات المطروحة للبحث والمناقشة. فلقد تميزت العصور القديمة، والعصور الوسطى، بدرجة معقولة من الضمان المادي، واطمئنان الفرد على مقومات الحياة الاقتصادية، فتميزت تبعاً لذلك بالإيمان المتطرف بالحرية الفردية. وكل ما عرفت من تماسك الروابط الاجتماعية هو الصلات العائلية، وعلاقات القربى والمصاهرة، ومن ثم تلاشت أو كادت الأحاسيس الاجتماعية أي أحاسيس الأفراد التي تعطفهم إلى المجتمع الذي يعيشون فيه بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود ما قد يربطهم بالمجتمع من صلات القربى.

وبرغم أن وسائل الإنتاج لم تكن قد تعددت وتنوعت بعد، ولم تكن قد بلغت ما بلغته الآن من كفاءة ومقدرة، فإنه حتى في أدنى المستويات لم ينعدم الإحساس بالاطمئنان على نحو أو آخر؛ فمشكلات البطالة ووقف الأجور وغلق المصانع وإفلاس الشركات وغيرها، مشكلات نشأت وتضخمت في العصر الحديث، ولم يكن لها ذكر في الأزمان الغابرة. ولذلك فإن الجانب الاقتصادي في الحياة، لم يكن له من الأهمية والخطر ما له في الحياة الحاضرة ولم يكن له كل هذا الثقل على عقول الناس، ولا هذا التأثير الهائل على مجريات الأمور، بل لم يكن –كما هو الآن – أحد العوامل التي

تفعل فعلها في تمزيق المجتمع، وتفسخ أوصاله، ومن ثم لم يكن هناك داع ملح لتدخل الدولة لتنظيم حياة الناس الاقتصادية، ورسم الخطوط التي تسير عليها.

وعلى العكس من ذلك، فإن أهم ما يميز الحياة الاقتصادية في العصر الحديث هو: أولاً: تداخل المصالح الاقتصادية إلى حد كبير، وثانياً: القلق على المصير، وعدم الاطمئنان إلى المستقبل لانعدام الضمان الاقتصادي. وهذان السببان إذا اجتمعا معا تولدت عنهما المشكلات الاجتماعية التي تشغل بال الباحثين في هذه الأيام، لأنها تسبب لإنسان العصر الحديث أنواعاً من القلق والاضطراب النفسي، لم يكن لأجداده الأولين عهد بها، ولا بما تلقيه من ظلال ثقيلة كثيفة على الحاضر والمستقبل.

ومن المؤكد أن تدخل الدولة ليس القصد منه هو الحد من الحريات الفردية المتطرفة فحسب، ولا كبت النزعات غير الاجتماعية ليس إلا، بل أيضاً العمل الإيجابي، من أجل خلق الظروف الخارجية في الواقع المادي للمجتمع التي من شأنها أن تهيئ لجميع الأفراد إمكانيات الاكتفاء والترقي والتطلع إلى حياة أفضل. فمن العبث أن يقال إن دور الدولة ينحصر فقط في كبح الرغبات والحريات الفردية الجامحة، لأن هذا القول يساوي تماماً ما زعمه غلاة الفرديين من أن دور الدولة ينحصر في القيام بمهمة الشرطي أو رجل البوليس. ولكننا وقد سلمنا بأن ظروف العصر تجعل من تدخل الدولة في حياة الأفراد ضرورة لازمة، لا بد لنا أيضاً من التأكيد على أن

هذا التدخل هو في جملته من أجل خلق الملابسات والظروف التي تتيح لكل حاجاته الأساسية، ووسائل نموه ونهوضه. وعلى ذلك يمكننا القول بأن تدخل الدولة يستهدف أساساً العمل من أجل الحفاظ على المجتمع، وإبقائه في حالة تماسك وترابط لأن المجتمع ليس إلا جملة الظروف الخارجية التي تخول للفرد أسباب الحياة، وتهيئ له أساليب النهوض والنماء.

والنتيجة أن تدخل الدولة لا يقتصر على الناحية الاقتصادية فقط، بل يتعداها إلى كل المجالات الأخرى التي تستطيع السلطات الرسمية عن طريقها الإسهام في الجهود المطلوبة لحفظ المجتمع في حالة ترابط وتماسك، وللإبقاء على روح المحبة والتآزر بين جميع المواطنين. وإذن فتدخل الدولة رهين بعاملين اثنين هما الوقت، والظرف القائم. وهذان العاملان هما اللذان يحددان نوع التدخل ومداه، ولا شك أن الحكومة إذا أساءت الحكم على هذين العاملين، وأباحت لنفسها التدخل التعسفي على نطاق أوسع مما تحتمه الظروف، فإنها تصبح آنئذ عرضة لسخط جماهير الشعب ومقاومتها بل وثورتها الفعلية. فالتدخل المشروع، بل المطلوب، هو ذلك الذي يستهدف السعي لتحقيق الصالح العام، وذود المتهجمين عليه، المغيرين على حرمته وقداسته.

ولا بد من الوقوف هنا لحظة لنعرف على وجه التحديد مدى تدخل الدولة، الذي إذا جاوزته دخلت في نطاق الديكتاتورية الرهيب، وإذا عجزت عن الوصول إليه انتكس الأمر فوضى. فقد يفهم خطأ من الكلام الذي سقناه آنفاً أن الدولة هي المجتمع، أو أنها يمكن أن تحل محله، وتقوم

بنفس الدور المنوط به. وهذا غير صحيح فليس من مهام الدولة أن تهيئ للفرد نفس الفوائد، أو تدني منه نفس الثمار، التي يجنيها من المؤسسات الاجتماعية المختلفة فذلك عمل لا تقدر عليه الدولة أولا، ثم هو ثانياً يجعل من الدولة صنواً للمجتمع، أو مرادفاً لفظياً له. وإنما مهمة الدولة تنحصر أساساً في توفير الإمكانيات والقدرات الضرورية للمجتمع لكي يقدر هو نفسه على أداء دوره والقيام بمهامه وواجباته، من أجل تقدم بني الإنسان، وتطوير الحياة البشرية بوجه عام.

فالأسرة مثلا، هي الوحدة الأساسية والركن الركين في بناء المجتمع وهي بهذه المثابة تنشأ وتعمل وتنمو بطريقة تختلف تماماً عن الطريقة التي تنشأ بها الدول وتنمو. كما أن مهمة الأسرة والأهداف التي تسعى إليها، تختلف أيضاً عن مهمة الدولة وأهدافها. فلا يمكن إذن الزعم بأن الدولة تستطيع أن تأخذ مكان الأسرة، وتؤدي دورها، لأن هذا وضع للأشياء في غير موضعها، لا نتيجة له غير إفساد طبيعة كل منهما وتخييب مسعاه وإفشال غرضه.

وإنما الصحيح أن يقال إن مهمة الدولة هي العمل على تهيئة المناخ الاجتماعي والاقتصادي الذي يساعد الأسرة على القيام بأدوارها الخاصة بها بطريقة تنعكس آثارها الطيبة على الأسر نفسها بنوع خاص، وعلى المجتمع كله بصفة عامة.

وما يقال عن الأسرة يقال مثله عن سائر المنظمات الاجتماعية المختلفة، كالاتحادات النقابية والجمعيات التعاونية وغيرها. فهذه المنظمات لها أدوار خاصة تقوم بها خدمة للمجتمع، وتطويراً للحياة الإنسانية، وتمكيناً للفرد من أن يحيا حياة دائرية متكاملة. ولا يجوز أن يقال إن الدولة تستطيع أن تحل محل هذه المنظمات الاجتماعية، لأن في هذا إلغاء للتجمعات الفردية المثمرة على المستويات الأصغر، بل الواجب أن تبذل الدولة جهدها سواء في المجال التنفيذي أو المجال التشريعي، أو غيرهما من المجالات اللازمة، من أجل تمكين المنظمات الاجتماعية على اختلافها من أداء مهامها، لأن في إعلاء دور هذه الهيئات إعلاء لدور الدولة ذاتها.

والأستاذ "ل. ت هوبهاوس L. T. HOBHOUSE LIBERALISM" يلخص هذه المعاني في كتابه "الليبرالية " حيث يقول: "لقد قلنا آنفاً إن دور الدولة يتمثل في توفير الظروف التي تتيح للعقل والشخصية فرصة النمو الذاتي. وبالمثل، فإننا نستطيع الآن أن نقول إن مهمة الدولة هي تهيئة الظروف التي تتيح للعقل والشخصية فرصة النمو الذاتي. وبالمثل، فإننا نستطيع الآن أن نقول إن مهمة الدولة هي تهيئة الظروف التي يستطيع المواطنون في ظلها، وبفضل جهودهم الخاصة، إحراز كل ما هو ضروري للكفاءة المدنية الكاملة. إنه ليس من مهام الدولة أن تطعم المواطنين وتكسوهم وتعد مساكنهم، بل مهمتها أن تعنى بتوفير الظروف الاقتصادية التي تمكن الإنسان العادي البرئ من مثالب العقل، أو الجسد، أو الإرادة، من إطعام وإسكان وكسوة نفسه ومن يعولهم، إذا ما بذل الجهد المفيد".

ومن الحق أنه كلما نمت المجتمعات البشرية، وتشابكت من ثم المصالح، وتداخلت، أصبح من الحتم اللازم، أن تحال إلى الجهاز الحكومي بعض الخدمات الضرورية التي لم يعد الأفراد ولا العائلات ولا الهيئات الخاصة بقادرة على أدائها بصورة مرضية، تتفق مع الواقع الجديد المعقد. فإذا ما بدا أن الأجهزة الخاصة عاجزة عن ملاقاة المطالب التي تفرضها الظروف الراهنة على نحو يحقق الصالح العام، وذلك بسبب الإهمال أو الفساد أو الخيانة، أو العجز الشخصي أو القصور الناجم عن انعدام الإمكانيات، حينئذ يصبح تدخل الدولة أمراً حيوياً، وضربة لازب، تحتمها المبررات الكافية والحجج الدامغة.

وعندي أنا الصالح العام هو المعيار؛ فإذا استطاعت الأجهزة الخاصة أن تخدم الصالح العام عن طريق أدائها الفعال للمهام الموكلة إليها، يكون من العبث، وتحميل الدولة ما لا تطيق أن تحال هذه المهام إليها. إذ من المقطوع به أن كثرة أعباء الدولة كثرة ليس لها ما يبررها، تؤدي إلى ارتباك الجهاز الحكومي، والهبوط بمستواه في الأداء.

ولكن إذا ما ظهر عجز هذه الأجهزة الخاصة عن القيام بدورها خدمة للصالح العام، فلا مناص من أن تتدخل الدولة، وأجهزتها المحكمة القادرة، لتأخذ الأمر في يديها، وتتولى هي مهمة التنفيذ الفعلي.

والفكرة الكامنة وراء هذه النظرية هي أن تدخل الدولة ليس هو الأصل، بل هو عارض طارئ، تمليه الظروف التي يفرضها عجز الأجهزة

الخاصة، أو فسادها، بحيث يكون الصالح العام عرضة للضياع، إذا لم تتدخل الدولة لتحقيق هي بلا ريب أقرب لمشكلات الفرد، وملابسات المجتمع، من الأجهزة الأكبر، أي الأجهزة الحكومية. ولذلك فإن هذه الأجهزة الأصغر هي الأقدر على حل المشكلات التي تواجه المواطنين، ووصف العلاجات الناجعة لأدوائهم.

وعلى هذا الأساس، فإنه إذا استطاعت نقابة الأطباء أن تضمن للمواطن العادي العلاج اللازم بالتكاليف المعقولة، فلا داعي إطلاقاً لتدخل الدولة بتأميم الطب مثلا، ولكن إذا عجزت النقابة عن وضع اللوائح الملزمة لأعضائها، وفشلت في توفير العلاج لمجموعة المواطنين، كان لا بد للحكومة أن تتدخل لحماية المواطنين وضمان العلاج لهم في أية صورة من صور التدخل الممكنة.

وإذا تصرفت نقابة التجار تلقائياً التصرف الذي من شأنه أن يخفض الأسعار ويبقيها في المستوى المعقول، المتناسب مع مستوى الدخل الفردي، فلا حاجة إذن إلى تدخل الدولة لتثبيت الأسعار، وإنما تصبح هذه الحاجة ماسة وملحة، بل وضرورية، إذا لم تستطيع النقابة، أو لم ترد، أن تصنع شيئاً لحماية المواطنين من جشع التجار واستغلالهم.

وهكذا إذا وجدت عوامل العجز أو الفساد أو الإحجام في المنظمات الاجتماعية الخاصة، كان من واجب الدولة أن تتدخل للحفاظ على الصالح العام. فمن واجب الدولة مثلا أن تحد من الملكيات الكبيرة،

أو الإقطاعيات الضخمة، إذا ظهر بالممارسة أنها تؤدي إلى الاستغلال، وإفساد الحياة السياسية. وبالمثل فإن من واجب الدولة أن تصدر القوانين المنظمة لمهنة التجارة، وتشرف على الاستيراد والتصدي، وتحدد ساعات العمل، وتنظم عمليات التأمين الصحي، وتتخذ الإجراءات الكفيلة بالقضاء على البطالة، وتعمل على توفير العلم لجميع المواطنين. أي أن من واجب الحكومة أن تتدخل لتعمل كل ما لا تستطيع الهيئات الخاصة عمله، أو كل ما تعجز عن، أو ما لا تريد، القيام به.

* * *

ذكرنا عند الكلام عن عملية التعديل بين المصالح المختلفة أنها عملية تقوم على أساس من العدل، ولكننا لم نحدد حينئذ المفهوم الصحيح لهذه الكلمة. ونحن نحس الآن بالحاجة الماسة إلى هذا التحديد، لأنه بدون العدل لا يتحقق صالح عام، ومن البديهي أنه بدون معرفة عناصر العدل وجوهره الأصيل لا يستطاع تمثله ولا يمكن تحقيقه.

ولقد قرأنا، وسمعنا كثيراً أن العدالة هي روح المجتمعات المدنية، وأكد علماء الاجتماع والمفكرون السياسيون، أنه ما لم تكن العدالة هي الأساس الذي تتخذ بمقتضاه القرارات الحكومية، وتقوم عليه تصرفات الفرد وأعمال الجماعة، فإن وحدة الأمة تصبح عرضة للكثير من الهزات والاضطرابات، بل وآيلة للتفسخ والانحلال. وبذلك يمكننا القول بأن من

واجب الدولة الرئيسي أن تحرص على توفير العدالة لجميع المواطنين بصرف النظر عن مراتبهم، وثرواتهم وأجناسهم.

بيد أن للعدالة معنى عريضاً يختلف عن ذلك المعنى الطائر الذي يتطرق إلى الذهن على عجل كلما قرئت هذه الكلمة أو عرضت أثناء الحديث. وهذا المعنى العريض هو الذي يجعلنا نقول بأن تدخل الدولة حتم لازم إذا لم تتوفر العدالة في أي من الدركات الأوطأ في السلم الاجتماعي.

فما هو المفهوم الصحيح لكلمة العدالة..؟؟

لقد درج الباحثون منذ عهد "أرسطو" على التمييز بين ثلاثة أنواع من العدالة، الأول هو العدالة القانونية LEGAL JUSTICE، والثاني هو عدالة التوزيع DISTRIBUTIVE JUSTICE والثالث هو العدالة التبادلية COMMUTATIVE JUSTICE. والفكرة التي يدور حولها هذا التقسيم هو نوع العلاقة القائمة بين الفرد وغيره. فالعلاقة بين الفرد والدولة تنظمها العدالة القانونية، والعلاقة بين الدولة والفرد تنظمها عدالة التوزيع والعلاقة بين الفرد والفرد، تنظمها العدالة التبادلية.

وهذا كلام مجمل يحتاج إلى شيء من التفصيل. فما هو بالضبط نطاق العدالة القانونية، وما هي حدود المجال الذي تتحرك وتؤثر فيه؟؟

قلنا إن العدالة القانونية تنظم العلاقة بين الفرد والدولة، أو بعبارة أخرى تختص ببحث واجبات الفرد إزاء الدولة، باعتباره جزءً من الكل

الاجتماعي الذي يدخل في تكوين الدولة. فلا بد للفرد بهذا الاعتبار أن يسهم بنصيب عادل في توفير الرخاء للمجموع، ولا بد له من أن يعمل إيجابا من أجل إعلاء الصالح العام. وتحديد الملامح التي يتصف بها هذا "النصيب العادل" هو أساساً من صميم اختصاص العدالة القانونية، ومع أنه يمكن أن يقال بوجه عام إن الفرد يقوم بواجباته تجاه الدولة إذا التزم في تصرفاته وسلوكه وأعماله حدود القوانين التي تصدرها، فإن روح العدالة القانونية تحضه، بل تحتم عليه، أن يتجاوز نطاق العمل في حدود القانون، إلى التطوع التلقائي لخدمة الوطن والدولة كلما دعا الداعي، وهتفت بالضمير مشاعر الإنسانية وعواطف الوطنية.

فالعدالة القانونية تحتم على الفرد على سبيل المثال، الانخراط بحكم القانون في سلك الجندية، ثم هي تحتم عليه التطوع في الجيش إذا دهمت الوطن غارات طارئة، أو غزوات مفاجئة، فالعمل الجبري، والعمل التلقائي، كلاهما داخل في نطاق العدالة القانونية.

ومثلا: القانون يحتم على الأفراد أداء ما عليهم من ضرائب لكي تستطيع الدولة القيام بأعبائها المختلفة، وهذه عدالة قانونية. ولكن الفرد قد يستطيع الهروب والتنصل من دفع الضرائب المستحقة عليه بحيث لا يقع تحت طائلة القانون لأنه يستطيع التحايل عليه، أو التلاعب به، ومع ذلك فإن روح العدالة القانونية تحتم على الفرد ألا يحاول التخلص من واجباته الضرائبية، لأنه بأداء هذه الواجبات يسهم بنصيبه العادل في تحقيق الجانب الإعلائي من الصالح العام.

ومثال آخر هو أن القانون في بعض البلاد الديمقراطية لا يفرض على الفرد الإدلاء بصوته في الانتخابات العامة، وبرغم ذلك فإن العدالة القانونية تحض الفرد على أن يسهم في الانتخابات برأيه حتى يساعد على استقرار الأوضاع السياسية في وطنه، ويعمل على وضع أموره في أيدي الرجال الأكفاء الأمناء.

وحتى في البلاد التي تجعل التصويت إجبارياً، فإنه من العدل القانوني، ألا يعطي الفرد صوته لمن لا يستحقه، وألا يسيء استخدامه حقه الانتخابي بمساعدة طغمة فاسدة على الوصول إلى الحكم، فتفسد الحياة السياسية والاقتصادية في البلاد، وتوردها موارد التهلكة والخراب.

فالعدالة القانونية، على هذا النحو، هي أن يعمل الفرد كل ما من شأنه أن يعلي الصالح العام ويكفله، سواء كان هذا العمل محتوماً بحكم القانون، أو نابعاً من مناهل الضمير، وهواتف الوجدان، بحسبانهما مصدر النخوة والمروءة والشهامة وكل عمل فدائي نبيل.

* * *

أما عدالة التوزيع أو كما تسمى عادة العدالة الاجتماعية، فهي المعنى المقابل للعدالة القانونية. فكما أن على الفرد واجبات للدولة، فكذلك على الدولة واجبات إزاء الفرد. أي أن الفرد والدولة يتبادلان الحقوق والواجبات، فلكل قبل الآخر حقوق، كما أن عليه تجاهه واجبات وفروضا. وقد اتفقنا على أن العدالة القانونية تبحث أو تنظم، الواجبات

المفروضة على الفرد للدولة التي ينتمي إليها، وفي الجانب المقابل نرى أن عدالة التوزيع، أو العدالة الاجتماعية، تنظم الواجبات المفروض على الدولة أن تؤديها للفرد الذي يستظل بعلمها. وهكذا نجد أن العدالة الاجتماعية تقف على الطرف المواجه للعدالة القانونية فتتوازنان، ويكون تحقق إحداهما معاوناً على تحقق الأخرى، ووقوفها على سواء، لا على انحراف.

وواضح من مجرد الاسم أن عدالة التوزيع تتضمن البحث في مسائل التوزيع ومشكلات تنظيمه. والتوزيع الذي تمارسه الدولة ينشطر إلى شطرين: الشطر الأول هو توزيع المسئوليات والتبعات والأعباء. والشطر الثاني هو توزيع الفوائد والأثمار. وتوزيع الأعباء لا بد أن يقوم على أساس من العدل، حتى لا ترتاح طائفة أو طبقة. على حساب شقاء سائر الطوائف أو الطبقات. وكذلك توزيع الثمار يقوم بالمثل على أساس من العدل حتى يأخذ كل كفاءة وقدر عمله.

وينبغي هنا أن نلاحظ أن عدالة التوزيع لا تشترط بالضرورة المساواة الكمية، أي المساواة في المقادير التي يعطاها كل فرد من قبل الدولة، بل هي مؤسسة على أن تعطي الدولة كلا حسب حاجته، وطبقاً لكفاءاته، وقدراته، وقيمة أعماله. وبذلك ينفسح المجال أمام مبدأين لا محيص لأي ديمقراطية سليمة عن العمل لدعمهما وتأكيدهما، وهما: إعطاء المحتاج حتى ولو لم يكن قادراً على العمل، وإعطاء العامل حسب قيمة عمله ومقداره.

ومن أجل ذلك يرفض الفرديون أنصار مبدأ التجارة الحرة Laissez Faire فكرة العدالة الاجتماعية، ويرونها خطراً داهماً على مبادئهم ونظرياتهم وطرائقهم في الحياة والتعامل. فهم يعتقدون أن مهمة الحكومة تتمركز أصلا في الدفاع عن المواطنين ضد العنف وأعمال الشغب وانتهاك الحقوق والحريات، ويدعون إلى ترك الحبل على الغارب للتعامل التلقائي بين الأفراد، ولا يطيقون الإصاخة إلى قائل بإعطاء كل بحسب حاجته لا بقدر عمله.

ولكي نفهم بالدقة ماهية العدالة الاجتماعية التي تمارسها الدولة، ينبغي أن نقارنها بعدالة التوزيع التي تمارسها إحدى الشركات التجارية بين مؤسسيها أو حملة أسهمها. في الحالة الأخيرة تعمد الشركة إلى توزيع الأرباح على المساهمين بنسبة عدد الأسهم، أي بنسبة إسهام كل منهم في تكوين رأس مال الشركة أو إدارة أعمالها؛ فالمقاييس هنا واضحة، بقدر ما هي جامدة، وأعني بذلك أنها لا تدخل في الحسبان الاعتبارات الاجتماعية أو الإنسانية، بل هو الميزان الجامد الذي يعطي بقدر ما يأخذ، ولا ترجح فيه كفة مساهم على كفة آخر إلا بمقدار أعماله وعدد أسهمه.

وأما في حالة الدولة؛ فالعدالة الاجتماعية، أو عدالة التوزيع، تقوم على اعتبار آخر مستهدفة تحقيق الصالح العام، كما تحدده طاقات المواطنين وحاجاتهم العادية، فكل فرد في المجتمع مفروض عليه أن يسهم بنصيبه العادل من أجل تحقيق الصالح العام، وهذا النصيب العادل تتحدد قيمته، جزئياً على الأقل، بطاقة الفرد وقدراته. وعلى أساس هذا الفهم

تقوم فكرة الضرائب التصاعدية على ذوي الدخول الكبيرة. وكل فرد على الطرف الآخر، له حق في المطالبة بنصيبه العادل من الثمار التي تجنيها الدولة نتيجة لجهود العاملين فيها، وهذا النصيب العادل يتحدد هو أيضاً، ولو جزئياً بحاجة الفرد إلى مساعدة الدولة له، وحمايتها إياه.

وقياساً على ذلك، فإنه يتعين على الدولة في بعض الظروف أن تساعد بعض الأفراد أو بعض الأسر التي لا تكفي مواردها الخاصة لسد حاجاتها الضرورية. كما يتعين عليها مساعدة العجزة والضعاف وغير القادرين على العمل لأي سبب كان.

والمساعدة التي تقدمها الدولة طبقاً لمبدأ العدالة الاجتماعية، قد تأخذ صورة المعونات المالية، أو المادية المباشرة، أو قد تكون عن طريق وضع نظام اقتصادي يتيح للفرد ذي القدرة العادية والجهد المألوف، فرصة الحصول لنفسه وبجهوده الخاصة، على الأساسيات التي تكفل له حياة مطمئنة ورخية بدرجة معقولة. ومن هنا نشأت فكرة سن القوانين لوضع حد أدنى للأجور، وتنظيم الضمانات الاجتماعية، وبناء المساكن التعاونية، وكهربة القرى، وتثبيت الأسعار ومكافحة غلاء المعيشة.

وبالجملة، فإن العدالة الاجتماعية هي تلك العدالة التي تمارسها الدولة دون غيرها من سائر الأجهزة والمنظمات، وهي مبنية على دعامة أساسية يمكن تلخيصها في الأخذ من فائض الثري لإعطاء الفقير ما يكفي حاجاته الأساسية، والاستفادة من قوة القادر، لستر الثغرة التي يفتحها

ضعف العاجز الحسير، وذلك مع الإبقاء على مبدأ المكافأة بقدر العمل، حثا على الاجتهاد، وتحريكا للحوافز الفردية، وعملا للحصول على الإنتاج في أكبر مقاديره وأرقى مراتبه.

* * *

بقى علينا الآن أن نعرف ماهية العدالة التبادلية COMMUTATIVE، أو عدالة التبادل. ولعل معرفة أصل هذه التسمية يقرب إلى الذهن المعنى المقصود منها. فكلمة COMMUTATIVE مشتقة من الأصل اللاتيني COMMUTATION ومعناه– التبادل. والتبادل EXCHANGE بطبيعة عملية لا تتم إلا بين طرفين متساويين أو متشابهين وأشد ما يكون تشابههما في حاجة كل منهما إلى الآخر، على أن تسد هذه الحاجة بالتبادل النافع، وعلى قدم المساواة بينهما.

فالعدالة التبادلية إذن تختص بتنظيم عملية التبادل بين الفرد وسواه من الأفراد بحيث يعطي كل للآخر حقه، بلا مطل، أو تسويف، ويتقاضى منه حقوقه بلا إعنات، أو إرهاق. وتشمل عملية المبادلة هذه كل ما يمكن أن يتم فيه التبادل بالأخذ والعطاء، مثل قيم العقارات، من عقود وبيع وشراء وتبادل السلع، والخدمات، وكذلك دفع التعويض العادل لأي شخص يلحقه، أو يلحق ممتلكاته أذى من جراء الإهمال، أو التخريب المتعمد.

وعلى ذلك فإن العدالة التبادلية لا تستهدف تحقيق الصالح العام بالطريق المباشر، بل هي تستهدف أساساً وأصلا صالح الفرد نفسه. أقول بالطريق المباشر، وفي ذهني ما يمكن أن يرد به الفرديون من أنه إذا كانت العدالة التبادلية تسعى لتحقيق صالح الفرد، فلا بد أنها أيضاً تسعى ضمنا لتحقيق الصالح العام، بحسبان أن إعلاء الصالح الفردي الخاص يؤدي بالضرورة والتبعية إلى إعلاء الصالح العام. ومن أجل ذلك نجد أن هذا النوع من العدالة هو الذي يحظى بالتأييد المطلق من جانب الكتاب الفرديين، لأنه يتركز بكليته حول تحقيق صالح الفرد وإسعاده، وهذا عندهم هو فصل الخطاب، ونهاية المطاف بالنسبة لأي نظام من أنظمة الحكم.

ولكننا هنا نختلف مع الفرديين كما اختلفنا معهم في أماكن أخرى؛ فصحيح أن العدالة التبادلية ضرورية لتنظيم العلاقات بين الأفراد، بيد أنها أعجز من أن تلاقي كل مطالب المجتمع المتعددة، وتجابه ظروفه المتشعبة المعقدة. ويجدر بنا، لكي ندرك أن العدالة التبادلية لا تستطيع، كما يزعم الفرديون، التفرد بالكينونة والوجود، أن نقارن بينها وبين العدالة الاجتماعية حتى تستبين الروابط التي تجمع بينهما، وتجعل من كل منهما معاوناً للأخرى على القيام بوظيفتها، وأداء دورها.

ولنضرب مثلا بعقد العمل، فهو أصلا مؤسس على دعائم العدالة التبادلية، لأنه اتفاق بين فردين أو أكثر، لأداء عمل معين لقاء أجر معين، بحيث يتناسب هذا مع ذاك، بغير جور على هذا الطرف، أو إجحاف بذاك. ولكن لنفرض أنه في البلاد ذات النظم الاقتصادية التي تخضع فيها

الأثمان والأجور خضوعاً مطلقاً لقانون العرض والطلب، يجد صاحب العمل نفسه عاجزاً، في مواجهة المنافسة الحامية، عن دفع أجر عادل لمن يعملون عنده. إذ أن المنافسة تدعوه إلى تخفيض الأجور حتى تقل تكاليف السلع المنتجة، وبالتالي تقل أسعارها، وتستطيع الصمود في مضمار المنافسة، والحظوة بإقبال جمهور المستهلكين.

وهنا تنكشف الثغرة الواسعة، والرقع الكبير في نظرية الفرديين القائلة بالاعتماد الكلي على العدالة التبادلية، حيث لم تستطع هذه العدالة في مثل هذه الظروف، أن تكون عدالة بالمعنى الصحيح، وإنما آل بها الأمر إلى أن تنقلب ظلما صارخا بالنسبة لطائفة العمال. وشرط العدالة التبادلية كما قدمنا هي أن يقوم التبادل على أساس المساواة في القيمة بين ما يؤخذ، وما يعطى، أو بين الأشياء التي هي موضوع التبادل. فماذا يحدث في مثل هذه الظروف..؟؟ هل يقف الأمر عند هذا الحد حد العدالة التبادلية التي ثبت أنها عاجزة عن ملاقاة الظروف الاجتماعية المعقدة؟؟ وهل يمكن، بعد انتهاء هذه الدورة الاقتصادية القاسية، أن تسمى العملية التبادلية عدالة تبادلية بعد إذ أدت إلى ظلم أحد الطرفين ظلما فادحا للحفاظ على مستوى الغنم والربح للطرف الآخر؟

هنا اتفاق عام، باستثناء جماعة الفرديين بطبيعة الحال، على أنه لا مفر في مثل هذه الظروف من تطبيق مبدأ العدالة الاجتماعية. فلا بد، والحال هذه من أن تعمل السلطات المسئولة على تطبيق نظام اقتصادي جديد، أو تعديل النظام القائم، بحيث يتمكن صاحب العمل من دفع

الأجور العادلة للعمال، ونقصد بالأجور العادلة تلك التي تكفل لهم مستوى معقولا من الحياة.

فالعدالة التبادلية قد تكون كافية لتنظيم العلاقات بين الأفراد، ودعم الصلات القائمة بينهم، ولكنها غير كافية بتاتا في الميدانين الاجتماعي والسياسي، حيث لا بد من أن يطلق العنان للعدالة الاجتماعية لتقوم بدورها كاملا، وعلى أوسع نطاق.

ونود أن ننوه – في ختام حديثنا عن العدالة – أن تقسيم العدالة إلى ثلاثة أنواع لا يعني إطلاقا أن كل نوع منها منفصل عن الآخر انفصالا تاما، أو مستقل بوجوده وفاعليته عنه، بل هي كلها أنواع من العدل تتداخل، وتتشابك، وتتساند، وتتآزر لتحقيق نفس الغرض، وإصابة عين الهدف: وإنما قصدنا من وراء هذا التقسيم إلى توضيح معنى العدالة، وطبيعتها وتشعب الدور الذي تؤديه، وذلك عن طريق تحليلها إلى عناصرها الأولية، وجزئياتها الأساسية، حتى لا يختلط الأمر على الباحث، فيحسب – كما حسب الفرديون – أنه يمكن الاكتفاء بنوع من العدل، دون سائر الأنواع، أو أن العدالة برمتها لا تعني سوى شيء واحد ثابت جامد، لا يتغير أو يتعدل طبقا لتبدل الأحوال، وتغير الظروف.

ومن الحق أن مفهوم العدل ثابت لا يبهت، ولا يحول، لأنه من المثل العليا التي لا تتغير لأنها مما يصلح لكل زمان ومكان. ولكنه مع ثباته مرن، متشعب، وهو لمرونته وتشعبه، قادر على مجابهة كل المشكلات والظروف

على كثرتها وتعددها. والخوف على العدالة ناجم دائماً من إساءة تفسير مفهومها الصحيح، أو حصره في أضيق الحدود عن سوء فهم، أو نطقاً بالهوى، فترتبك موازينها، ويبدو وكأنها من المخلفات التي لا تصلح مقياسا للتعامل في العصر الحديث.

ومن المهم عند تناول موضوع العدالة بالبحث والتحليل أن نذكر، ونؤكد أن المجتمعات البشرية تقوم أساساً على دعامة العدل الذي يجب أن يسود العلاقات بين أعضائها، لا على مشاعر المحبة والخير التي لا يمكن ضبطها بمعايير ثابتة صحاح. ومن الحق أن مشاعر التعاطف والود بين أعضاء المجتمع الواحد، بل بين أعضاء المجتمع الإنساني كله، تمثل قوة اجتماعية هائلة التأثير في ترابط المجتمعات، ورقيها، ولكن البينان الاجتماعي الشامخ لا يمكن أن يقوم على هذه النزعات الضبابية، أو البخارية، التي قد لا تثبت على حال، أو تصمد أمام الحدثان.

فمهمة الدولة الرئيسية هي أن تعمل على أن تخول لكل عضو من أعضائها قسطه الوافر من العدالة بأنواعها الثلاثة التي شرحناها آنفاً. ومعنى ذلك أن تعمل على أن يحصل كل ذي حق على حقه، وتمنع طغيان طائفة أو طبقة على غيرها من الطوائف أو الطبقات، فإذا ما تأكدت الدولة من أن كل الجهود الضرورية قد بذلت لرد الحقوق لأصحابها، ورفع المظالم عن الضعاف المهضومين، جاز لها عندئذ كخطوة تالية، بل وجب عليها، أن تسعى لاستجاشة مشاعر الود والتعاطف بين المواطنين، وسن

القوانين لمساعدة أولئك الذين حصلوا على حقوقهم، ومع ذلك ما برحوا غير قادرين على سد حاجاتهم الضرورية، ومواجهة ظروفهم المعيشية.

والفكرة التي تدور عليها هذه النظرية يمكن تلخيص فحواها في شعار أن "العدل قبل الصدقة" فالصدقة لا تحل المشكلة، ولكنها تسكنها عن طريق العلاج المؤقت. ولكن العدالة تنظر في قاعها العميق، وأغوارها البعيدة، وتحاول أن تجد لها الحلول الجذرية. وإن جاز للدولة بطبيعة الحال أن تقدم المسكنات للمواطنين حين يعز العلاج الناجع، فإنها لا ينبغي أن تجعل من ذلك غاية جهدها وقصارى مسعاها، فإن مهمتها الأساسية ودورها الخالد، هو استئصال الجراثيم التي هي أصل الأدواء ومصدرها.

ولنفرض مثلا أن أحد المواطنين يعاني الفاقة وضيق ذات اليد. فماذا يجب على الحكومة أن تبدأ بعمله؟ هل تصدر أمراً بمنحه معونة مالية تعينه على قضاء ضرورات العيش؟ أو بعبارة أخرى، هل تعمد الحكومة ابتداء، إلى التصدق على هذا المواطن المحتاج؟ أم أنها تعمد أولا إلى فحص حالته وظروفه لترى إن كان واقعاً تحت غبن أيا كان، ثم تأمر برفع الظلم عنه فيستقيم حاله وتنصلح أموره وتزول حاجته تبعاً لزوال الحيف النازل به؟ واضح أنه يجب البدء برفع الظلم عن كاهل هذا المواطن أولا، ثم اللجوء إلى المعونة المالية كخطوة تالية تتخذ فقط حين تدعو الحاجة إليها.

فمن البديهي أنه مع وجود الظلم، وتفشيه في المجتمع، لا يمكن للمعونات الحكومية – مهما بلغت مقاديرها – أن تحل مشكلات المواطنين

وتسد حاجاتهم. هذا فضلا عن أن سكوت الحكومة على المظالم يؤدي حتماً إلى استعار العداوات بين المواطنين، كما يؤدي التصدق إلى ملء نفس المواطن بشعور خبيث من الذلة والهوان والصغار.

وعلى ذلك نستطيع أن نقول مطمئنين إلى صدق النتائج التي توصلنا إليها بالبحث والروية والتمحيص، أن تحقيق العدالة ضروري، بل هو ضروري جداً، لحفظ كرامة المواطن ولتحقيق الصالح العام. فإذا لم تكن هناك عدالة، كان هناك ظلم، وفي جو الظلم الداكن الخانق تورث العداوات، وتلتهب المصادمات، وتستحكم الحاجات والخصاصات، وتتعثر الدولة في سيرها على الدرب إلى الهدف الكبير.

* * *

من المفيد دائماً أن تختتم البحوث الكثيرة الشجون والشعاب بنظرة شاملة محيطة تلخص النقاط التي تناولها البحث، وتستجمع النتائج التي أمكن التوصل إليها، واستخلاصها من أحراج الأفكار، والنظريات المتشابكة المتشعبة. وقد استعرضنا في هذا الفصل كثيراً من الأفكار وأثرنا كثيراً من القضايا الفكرية المهمة، وانتهينا من تمحيصها إلى نتائج جديدة قد تكون في جملتها صحيحة وقد يعتورها هنا أو هناك خلل أو بطلان أو قصور. ولكن الحاجة مع ذلك ماسة وملحة لتلخيص هذه النتائج، وإبراز خطوطها العريضة، حتى تكون ماثلة أمام العقول والأذهان، عارية ليد الجراح، ولمسات الناقد المتأنية الفاحصة.

وأولى النتائج التي تمخض عنها البحث هي أن مهمة الدولة الرئيسية تتركز حول الحفاظ على المجتمع في حالة تماسك وترابط حتى يستطيع التحرك المنظم نحو الهدف المشترك، أو الصالح العام. وللحكومة في سبيل تحقيق هذه الغاية أن تتدخل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وسائر أنواع النشاطات الفردية، بشرط واحد هو أن يكون هذا التدخل في ظل إدراك كامل بأن الأفراد مخلوقات عاقلة واعية وأنه من ثم لا ينبغي الحد من حرياتهم ونشاطهم إلا بالقدر الضروري للقضاء على الشذوذ والجموح ضماناً لكفالة الصالح العام.

وثانيتهما أن المؤسسات الاجتماعية لا بد أن توضع تحت الرقابة الحكومية بحيث لا تشذ عن الهدف العام الذي تسعى الدولة لتحقيقه، وبحيث لا تصبح دويلات داخل الدولة كما قال "هوبز". وسنعود في فصل مستقل إلى بحث موضوع المؤسسات الاجتماعية وطبيعة العلاقة بينها وبين الدولة.

وثالثتها أن الصالح العام له شطران: أولهما وقائي ويتمثل في كبح الدولة للنزعات غير الاجتماعية التي تبدو في تصرفات بعض الأفراد أو الجماعات. وثانيهما إعلائي ويتمثل في السعي الإيجابي من جانب الحكومة لخلق الأجواء الاجتماعية، والظروف الملائمة، حتى يتمكن الأفراد من تنمية الأساليب والوسائل التي تتحقق بها سعادتهم، وتتوفر لهم عن طريقها "الحياة الطيبة" التي أشار إليها "أرسطو".

ورابعتها أن تدخل الحكومة بغية تحقيق الصالح العام يجب ألا يزيد عن القدر اللازم لذلك، وإلا انقلب الأمر إلى ديكتاتورية عقور تضيع في لججها

الكيانات الشخصية، وتنعدم الحوافز الفردية، وتداس الحريات. كما لا يجب أن يتقلص إلى الحد الذي يترك فيه الحبل على الغارب للأفراد والجمعيات الخاصة، وإلا انتكس الحال إلى فوضى الفردية الغالبة.

وخامستها: أن الصالح العام لا يتحقق إلا بعملية تعديل للصوالح الخاصة تتم على أساس العدالة بأشكالها الثلاثة: العدالة القانونية التي تنظم أو تحدد واجبات الفرد تجاه الدولة، والعدالة الاجتماعية التي تبين واجبات الدولة تجاه الفرد، والعدالة التبادلية التي توضح طبيعة العلاقة التي يجب أن تقوم بين الفرد وغيره من الأفراد.

"أهم مراجع هذا الفصل"

1- ELEMENTS of SOCIAL JUSTICE

BY

L. HOBHOUSE

2- PUBLIC AND PRIVATE GOVERNMENT

BY

E; CHAS MERRIAM.

3- THE MYTH OF THE TOTAL STATE

BY

G; REIMANN.

4- THE GREAT SOCIETY

BY

GRAHAM. WALLAS.

وذلك عدا المراجع التي سبقت الإشارة إليها في ثنايا الحديث.

الفصل الثامن

إرادة الأمة

إن افتراض وجود "صالح عام" يتضمن، بحكم المنطق، افتراضاً آخر بوجود إرادة عامة. إذ أن الصالح العام هدف للأمة، وغاية تسعى إليها، ولا بد لكل قصد من قاصد، ولكل مرام من مريد، ولكل هدف من هداف يعمل لإصابته. فإذا كان الصالح الخاص هو غاية الأنانية الفردية، فمنطق الأشياء أن يكون الصالح العام غاية الروح الجماعية التي تحركه وتلهمه، إرادة عامة غير محصورة في نطاق الفرد وحدوده الضيقة، وأهدافه الذاتية، بل نابعة من المصدر الأكبر الذي يغذي الأمة بثقافاتها، وآمالها وطاقاتها، ويرسم لها خطوط حاضرها ومستقبلها، مسترشداً بتجارب ماضيها، ودروس تاريخها.

وقد يكون من المفيد أن تعرف بادئ ذي بدء، هل الصالح العام هو نتاج الإرادة العامة، أم أن الإرادة العامة تتشكل بحكم الرغبة المشتركة في تحقيق الصالح العام، وبعبارة أخرى، هل الإرادة العامة، أي إرادة الأمة، أسبق إلى الوجود من الرغبة في تحقيق الصالح العام، أم أن هذه الرغبة هي التي فعلت فعلها في توحيد إرادات الأفراد فيما يسمى بالإرادة العامة، أو بإرادة الأمة الموحدة، ضماناً لصيانة صالح المجموع؟

والواقع أن الإجابة عن هذا السؤال من الصعوبة بمكان كبير. فليس من اليسير القطع بما إذا كانت الإرادة أو الغاية أسبق إلى الكينونة والوجود. فإذا قيل إن الإنسان يريد أولا، كان لنا أن نسأل كيف تتكون هذه الإرادة بغير وجود سابق للشيء المراد؟؟ ثم كيف يمكن تمييز إرادة من أخرى بمعزل عن المعرفة الدقيقة لماهية الغايات التي تتغياها هاتيك الإرادات؟

وإذا قيل إن الغاية أسبق من الإرادات إلى الوجود، كان لنا أن نسأل: كيف يمكن أن يكون الأمر كذلك وأن اختلاف الغايات لشاهد في حد ذاته على اختلاف طبيعة الإرادات، لأنه لا يمكن لغاية أن تختلف عن أخرى ما لم تكن الإرادة التي تستهدف كلا منهما مختلفة هي أيضاً عن الأخرى؟

فمثلا إذا قلنا إن الإنسان يريد السفر إلى القمر، كان معنى ذلك أننا نأخذ في الاعتبار أن الإنسان يعرف أولا إن هناك قمراً هو الغاية من رحلته، ثم نشأت بعد هذه المعرفة إرادة الإنسان في الوصول إليه. ومعنى ذلك أن الغاية أسبق إلى الوجود من الإرادة.

وعلى العكس من ذلك إذا قلنا إن هذا المؤلف أو ذاك يريد وضع كتاب في فن القصة القصيرة، أو إذا قلنا إن أحد القصاصين يريد تأليف إحدى القصص فلا يعقل أننا نفترض من هذا القول وجود الكتاب قبل إرادة المؤلف، أو وجود القصة قبل إرادة القصاص. فمن البديهي أن إرادة

المؤلف تسبق إلى الوجود، ثم يصدر عنها الكتاب، أو تصدر عنها القصة. والنتيجة التي نستخلصها من هذا المثال هي أن الإرادة تأتي قبل الغاية، وتسبقها إلى الوجود، وبالمثل فإن الإنسان يريد الحياة لأن هناك حياة هي محط إرادة الإنسان. ومع ذلك فلولا إرادة الإنسان لما كانت هناك حياة؛ فالحياة إذن مثيرة لإرادة الحياة، كما أن إرادة الحياة هي المصدر الذي تنبع منه الحياة.

فكيف السبيل إلى القطع بأسبقية أيهما إلى الوجود..؟

الرأي عندي أن العلاقة بين إرادة الأمة، والصالح العام، هي علاقة تأثر وتأثير، أي علاقة تفاعل، وليست علاقة فاعل بمفعول؛ فإرادة الأمة تسهم من غير شك بنصيب وافر في تحديد ما تراه صالحاً لها، كما أن الصالح العام الذي يستهدفه جميع المواطنين له تأثير كبير في توحيد إرادتهم فيما يسمى بـ "إرادة الأمة". فالأمة التي تجمع إرادتها على طرد المحتلين تستمد هذه الإرادة من الصالح الذي تتوقع تحققه حين يجلو الغزاة المستعمرون، وفي الوقت نفسه فإن إرادتها هي العامل الحاسم في جعل هذا الصالح حقيقة واقعة، محسوسة الكيان.

وفهم حقيقة العلاقة بين إرادة الأمة والصالح العام، مهم من عدة زوايا ابرزها ما يلي:

أولا: أن الدولة بحسبانها الجهاز المنوط به تحقيق الصالح العام يجدر بها ألا تغفل عن اصطناع كافة المؤثرات التي من شأنها أن تصوغ إرادة للأمة

لا تتناقض مع الصالح العام، بل تتسق وإياه حتى تكون معواناً على كفالته، وتحققه.

ثانياً: أنه لو حدث في أي ظرف من الظروف أن طغت الصوالح الخاصة على الصالح العام بدرجة تهدده بالضياع، فلا بد من أن تكون علة ذلك كامنة بدرجة كبيرة في تناقض الإرادات الفردية تناقضاً يجعل من العسير عليها الاتفاق على هدف عام مشترك.

ثالثاً: لا معدى عن أن يبدأ أول إصلاح للمجتمع بصفة عامة من المحاولات المبدئية لتقويم الإرادات الفردية، وتوحيدها في إرادة واعية موحدة، يكون من شأنها حض الأمة على السعي الحثيث المنظم إلى أهدافها البعيدة، وغاياتها الكبرى.

ولكن، ما هي إرادة الأمة؟؟ وما السبيل إلى تكوينها؟؟ وما علاقاتها بإرادات الأفراد المؤسسات الاجتماعية المختلفة؟؟ ثم ما هي طبيعة الصلة القائمة بينها وبين السلطة الحاكمة؟؟

نبدأ أولا بالإجابة عن السؤال الخاص بتعريف إرادة الأمة، ولسوف تنطوي في ثنايا هذه الإجابة الشاملة إجابات أخرى فرعية عن كثير من التساؤلات المهمة. ومن المسلم به أنه لكي تكون الإجابة عن هذا السؤال وافية صحيحة، لا بد أن نستهلها من المنطق الخليق بحملنا إلى الغاية المرتجاة، ونعني به البدء بتعريف الأمة لنستطيع بعد ذلك أن نعرف ما هي إرادة الأمة.

ما هي الأمة..؟

إن تعريف الأمة، والمدلولات المصاحبة له، مر بعدة مراحل طرأت عليه فيها مجموعة من التغييرات؛ ففي العصور الوسطى كانت فكرة الأمة باهتة شاحبة، وذات علاقة وثيقة بمسألة الولاء السياسي. فلم يكن الفرنسيون، أو الإنجليز، أو الألمان، ينظرون إلى أنفسهم باعتبار أنهم مواطنون ينتمون إلى الأمم، أو قوميات متميزة بعضها عن بعض، بل على أنهم رعايا لهذا الحاكم، أو ذاك الإمبراطور. ومن ثم فإن الإنجليزي والفرنسي مثلا إذا انبسط عليهما حكم ملك واحد، أصبحا وكأنهما ينتميان إلى أمة واحدة، لأن مفهوم الأمة إذ ذاك كان لاحقاً بالسلطان السياسي، ودائراً معه حيث يدور. والسبب في ذلك أن القانون كان يعتبر العامل الأساسي في تكوين الأمة، فمع امتداد النفوذ السياسي تمتد الرقعة التي يحكمها القانون الواحد، ويغدو من اليسير معرفة حدود الأمة. وفي ذلك يقول "سييس SIEYES": (ما هي الأمة؟.. هي وحدة من أفراد مجتمعين يحكمهم قانون واحد، ولذلك تمثلهم نفس الهيئة التي تصدر هذا القانون)[1] وغني عن الذكر أن هذه الهيئة الواحد قد يكون مركزها في لندن أو باريس، ويمتد سلطان قانونها على بلاد كثيرة، بفعل الغزو العسكري أو الاستعمار.

ومفاد هذه النظرة إلى الأمة أنه أولا لا يوجد فرق بينها وبين الدولة لأنه حيث يمتد سلطان الهيئة الواحدة الحاكمة تمتد رقعة الأمة؛ فالبلاد التي يحكمها إمبراطور واحد تعد طبقاً لهذا المفهوم، أمة واحدة. وثانياً فإن

---

(1) انظر كتاب **Social Principles and the democratic State** صفحة ٢٤٧ سنة ١٩٦١.

عضوية مثل هذه الأمة ليست بالضرورة عضوية اختيارية، أي أن الفرد لا ينتسب بمحض إرادته إليها، إذ غالبا ما تكون القوة العسكرية القاهرة هي العامل الحاسم في ذلك. وثالثاً فإن هذا المفهوم يجنح من إحدى نواياه إلى الإلماع إلى فكرة الوطنية العالمية، بمعنى أن القومية بمعناها الضيق، اللاصق ببقعة محدودة من الأرض، لم تكن معروفة بعد، أو لم تكن مثار الاهتمام، ونقطة الجذب في التفكير السياسي، وإنما كانت القومية، بحسبانها تابعة للنفوذ السياسي، تستوعب في طواياها كثيراً من البقاع والبلاد، أو بعبارة أخرى، كثيراً من القوميات بمدلولها الحديث.

وفي نهاية القرن الثامن عشر، بدأ مفهوم جديد للقومية يبرز إلى حيز الوجود، ولاسيما في ألمانيا؛ فبدلا من الارتكاز إلى العامل السياسي وحده، أخذت العوامل الثقافية واللغوية تفرش الأرض التي يقف عليها المفهوم الجديد، ولم يعد القانون هو العامل الحاسم في تمييز قومية من أخرى، لأن المفكرين السياسيين شرعوا في إدراك أن اللغة والثقافة لهما الأثر الأكبر في تحديد الملامح البارزة لأي من التجمعات البشرية العديدة.

ولقد رافق هذا المفهوم الجديد اتجاهاً جديداً في الأدب والفقه، فإذا كان الاتجاه نحو تأكيد فكرة الوطنية العالمية الذي صاحب مفهوم القومية في العصور الوسطى قد حدا بالأدباء إلى الاهتمام بإنتاج نوع من الأدب العالمي، فإن من الأمور التي باتت مؤكدة في نهاية القرن الثامن عشر أن النزوع إلى العالمية الأدبية والثقافية أحدث جدباً في الحقل الثقافي والأدبي لأنه كان يعني نزع الأديب من التربة الوطنية بكل ما فيها من خصب

وعادات، وتقاليد راسخة تسهم إسهاماً كبيراً في خلق الأديب ذي الشخصية المنفردة، والإنتاج المتميز. فإذا كان الاستقاء من الينابيع الأجنبية يضفي على الإنتاج الأدبي خصبا وثراء، فإن التشبع بالتراث القومي، والتأثر بالمناخات الفكرية الإقليمية، يكسبه تفرداً، وامتيازا بين ألوان الآداب العالمية الأخرى.

وذهب رجال الأدب، ولاسيما في ألمانيا إلى أن الإنسانية المثالية تسلب الأديب شخصيته وتصرفه عن حقيقة دوره، وهو أنه صوت لأمته، وحاد لمطامحها وآمالها، وإلى أنه عبر إعلاء قيمة المواطن داخل حدود الأمة الواحدة، يستطيع الأديب أن يعلي من قيمة الإنسان بصفة عامة.

وبعبارة أخرى فإن أدباء ذلك الوقت كانوا ينظرون إلى الإنسان لا على أنه فرد متجرد عن البيئة والواقع، بل على أنه ظاهرة من ظواهر الروح القومية في حالة تجسد محسوس. وهذا هو ما يصل الأديب صلة روح وفكر بغيره من أعضاء أمته الذين هم في نفس الوقت أيضاً ظواهر مادية لذات الروح، وهو كذلك ما يميزهم جميعاً عن أعضاء الأمم الأخرى.

والروح القومية تتجلى في اللغة، والعادات، والقوانين، والمثل، والآمال المشتركة. ومعنى ذلك أن القانون وحده لم يعد العصارة الوحيدة التي تسري في هذه الروح، وتمنحه الحياة والقوة. ولكن القانون مع ذلك كائن كعنصر من عناصر القومية، لم تنعدم الإشارة إليه طوال القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر. وهذا ما دعا الفيلسوف الألماني

"هيجل" إلى القول بأنه لا يمكن التعبير عن الروح القومية تعبيراً كاملاً، صحيحاً، ولا يمكن له أن يتمثل كياناً محسوساً، وشخصية مجسدة، ما لم تكن الأمة دولة في نفس الوقت، وهي الحالة الوحيدة التي تستطيع فيها الأمة أن تمارس إرادتها، وتؤكد شخصيتها، في مواجهة الأمم الأخرى.

وهذا هو الأساس الذي قامت عليه فكرة القومية في القرن التاسع عشر، في أوربا بوجه عام، وفي ألمانيا بصفة خاصة. فقد أدت النظرة إلى القومية في هذا الضوء إلى تكوين الدولة الألمانية، وإلى تمزيق الإمبراطوريتين: النمساوية والتركية. فلم تعد القومية حالة تصاحب نوع الولاء السياسي، ولا بناء يقوم على الدعامة القانونية ليس إلا، بل أصبحت كياناً ترفده المناهل الثقافية، واللغوية، والفكرية، وتدعمه الآمال المشتركة لمن يعيشون على رقعة واحدة من الكرة الأرضية.

فبعد أن كانت القومية عاملا يساعد على إثارة الولاء السياسي للإمبراطوريات الكبيرة، أصبحت معولا يهدم هذه الكيانات السياسية الشامخة، لأنه يعمل على تنمية القوميات الصغيرة، والأكثر تماسكا لأن عناصر تكوينها تكون أكثر توافراً كلما كانت الرقاع التي تشغلها أصغر حجما، وأقل مساحة.

ولا شك أن اللغة المشتركة، والثقافة المشتركة، عاملان على جانب كبير من الأهمية في تعريف الأمة، ورسم القسمات البارزة في وجهها. ولكن الأمة ليست مجرد مجموعة من البشر تشترك في الصفات العامة، والملامح

المميزة. فلا يمكن أن يقال مثلا إن الجنس الأصفر يكون أمة، أو أن العنصر الأسود يكون أمة، أو أن الجنس الأبيض يكون أمة، لأن معنى هذا القول أن جميع السود، سواء كانوا في غانا، أو غينيا، أو داهومي، أو نيجيريا، أو الولايات المتحدة الأمريكية، يكونون أمة واحدة، بغض النظر عن البلد الذي يعيشون فيه. وبالمثل فإن العنصر الأبيض يؤلف، قياسا على ذلك، أمة واحدة، بصرف النظر عن أن البلدة التي يعيش فيها هي فرنسا، أو بريطانيا، أو النمسا، أو الولايات المتحدة، أو روديسيا الجنوبية، أو جنوب إفريقيا. وهذا بالطبع خلط في فهم طبيعة الأمة، فليس من المعقول، ولا من المقبول، أن يقال مثلا إن غرب أوربا كله أمة واحدة لا لشيء إلا لأن الملامح العامة، والصفات الأساسية، مشتركة بين جميع من يعيشون في هذا القطاع من البسيطة، كما أنه ليس من المعقول أن يكون زنوج أمريكا والوطنيون الإفريقيون أمة واحدة، لا لشيء إلا لأنهم يشتركون في بعض الصفات العامة.

إذن فلا بد من التمييز بين الجنس، والجنسية، أو بين العنصر، والأمة. فالدولة التي تتحدث الإنجليزية ليست أمة واحدة، بل هي عدة أمم مختلفة. وليس من الضروري أن تكون الأمة الواحدة متآلفة من عنصر واحد؛ فالأمة الأمريكية مثلا يدخل في تركيبها عدة عناصر، هي العنصر الأوربي الأبيض، والعنصر الزنجي الأسود، والعنصر الهندي الأحمر. وعلى ذلك فلا نقبل كأحد المسلمات التي لا تقبل الجدل أن الجنس الواحد يكون أمة واحدة، أو أن الأمة الواحدة تتألف عن عنصر أو جنس واحد.

وبالمثل فإن اللغة لا يمكن أن تكون هي العامل الحاسم في تكوين الأمة؛ فقد سبق أن ذكرنا أن اللغة الإنجليزية لا تجعل من الدول المتحدثة بها أمة واحدة فبريطانيا والولايات المتحدة ليستا أمة واحدة لأنهما يتحدثان لغة واحدة هي الإنجليزية. وبالعكس فإنه لا يشترط في الأمة الواحدة أن تتحدث لغة واحدة وإلا تهدد وحدتها التفكك، والتفسخ. فالأمة السويسرية ليست متحدة الجنس، ولا هي أيضاً متحدة اللغة فهي تنقسم ثلاثة أقسام: فرنسي، وإيطالي، وألماني.

وكذلك فإن الدين ليس بالعامل الضروري الذي لا غنى عنه في تكوين الأمة وصحيح أنه كانت له أهمية قصوى في العصور القديمة، ولكنها تناقصت بدرجة كبيرة في العصر الحديث. فالمسلم والمسيحي يعيشان جنباً إلى جنب، ويكونان أمة مصرية واحدة. والمسلمون في الاتحاد السوفييتي والشيوعيون اللادينيون يكونون أمة واحدة. وقس على ذلك سائر الأمم التي توجد بها أكثر من ديانة وأكثر من عقيدة.

ومع ذلك فإننا لا يمكننا أن نغفل خطر العامل الديني وأثره الكبير، في تكوين بعض الأمم حتى في العصر الحديث. فمن الحقائق التاريخية أن اختلاف العقيدة الدينية كان أحد العوامل المهمة في فصل الباكستان عن الهند. ودولة كإسرائيل تقوم أساساً على التعصب الديني، بحيث لا تقبل من المهاجرين إليها إلا من كان يهودياً، بل يهودياً متعصباً، وبحيث أن الأقلية القليلة جداً من أصحاب المعتقدات الدينية الأخرى تلقى كثيراً من الاضطهاد والعسف، والبخس

وليس معنى ذلك أننا نقول بأن عوامل الجنس واللغة والدين لا قيمة لها في تكوين الأمم، فالذي لا ريب فيه أنها جميعا عوامل على جانب كبير من الأهمية في تكوينها، ولكن الذي نعنيه هو أنها عوامل مساعدة وليست بالعوامل الحاسمة أو الضرورية التي لا غنى عنها، ولذلك لا نتفق مع بعض فقهاء القانون الدستوري الذين يعرفون الأمة بأنها "جماعة متحدة الجنس واللغة والدين". فقد أوضحنا آنفاً أن بعض الأمم تتحدث أكثر من لغة، وتستوعب أكثر من جنس، وتدين بأكثر من عقيدة، ومع ذلك فهي أمم متماسكة، مترابطة، متكاملة، متحدة، ليس فيها من أجل هذا الاختلاف اللغوي أو الجنسي أو الديني، تفكك أو تمزق، أو تفسخ.

فما هي إذن العوامل الضرورية لتكوين الأمة..؟؟

أول هذه العوامل هو وجود جماعة من الناس تتوطن حيزاً معيناً من الأرض، فلا نستطيع تصور قيام أمة بغير وجود تجمع بشري على بقعة بذاتها من المعمورة حيث أن هذا التجمع شرط أولي ضروري لنشأة الأمة.

وثانيها: أن هذه الجماعة من الناس لا بد أن تحدوها جميعاً الرغبة في العيش معاً، لأن هذه الرغبة هي ما يمكن أن تحدث بينهم الترابط اللازم لكيان الأمة. وبالطبع فإن وجود هذه الرغبة لا يتحقق إلا إذا كانت هناك أهداف وغايات مشتركة يسعى الجميع إلى نيلها. فهذه الآمال المشتركة هي التي تجعل التماسك بين الجماعة أمراً ممكناً، وتخلق ما يسمى بروح الأمة، أو الوحدة القومية.

يضاف إلى ذلك عامل مهم آخر هو وجود ما يمكن أن نطلق عليه اسم "الصورة القومية". أي الصورة التي يتملاها جميع أبناء الأمة الواحدة، ويرى فيها كل منهم بعض ملامحه، وقسماته الشخصية. والذي يرسم هذه الصورة هو التراث المشترك، والتاريخ الواحد، وليس المهم هو وجود هذه الصورة في حد ذاته، بل المهم هو الإحساس بوجودها، أي الإحساس بوجود تراث مشترك، وتاريخ واحد، يصلان ما بين أبناء الأمة الواحدة عاطفياً وروحياً، فالفرد الذي يعيش مع بني وطنه بلا وعي قوي بأنه يربطه وإياهم تراث، وتاريخ مشترك، قد يهون عليه التخلي عنهم، وتغيير جنسيته. ولعل أقرب مثل على قوة هذا العامل هو شعراء المهجر؛ فقد تركوا بلادهم الأصلية، فانعدم بذلك وجود العامل الأول وهو العيش على بقعة واحدة من الأرض، ومع ذلك ظلوا يتغنون بأمجاد بلادهم، ويحدون آمالها ومطامحها.

والسبب في هذا الولاء المتطاول كامن في هذا الإحساس بالتراث المشترك، وذاك الوعي بالتاريخ الواحد، أي في الوعي بوجود صورة قومية هي المرآة التي يرى فيها أبناء الأمة الواحدة بعض الخطوط البارزة في صورهم الشخصية.

ويتجلى هذا الإحساس بالصورة القومية في اعتزاز أبناء الأمة بأبطال تاريخهم؛ فالمصريون جميعاً يعتزون بنضال مصطفى كامل، ويفخرون بجهاد سعد زغلول. والفرنسيون يمجدون ذكرى جان دارك. والألمان يعتزون بذكرى فردريك الأكبر والمسلمون في كل مكان يباهون بذكرى أبطال

الإسلام من أمثال خالد بن الوليد وعمرو بن العاص. وقد يقال إن الاعتزاز بأبطال التاريخ إن هو إلا اعتزاز بالأجداد، ولا دخل له بتلك "الصورة القومية"، وهذا غير صحيح لأنه إذا كان الأمر كذلك فالاعتزاز بالأجداد الأقارب أولى، وأدنى إلى المعقول. وإنما الصحيح أن هذا الاعتزاز نابع من الإحساس بأن هؤلاء الأبطال يمثلون التراث القومي للأمة الواحدة، ويرمزون إلى أمجاد تاريخها.

وقياساً على ذلك فإن الوحدة القومية لا تتحقق في شكلها الأكمل إلا إذا كان الشبه كبيراً بدرجة معقولة بين "الصورة" التي يرسمها للأمة كل فرد من أبنائها فإن هذه الصورة تساعد على خلق التراث القومي، كما أنها هي نفسها وليدة له، بمعنى أنه في إحدى فترات التاريخ تكون الصورة القومية التي يكونها أبناء الأمة وليدة تاريخ هذه الأمة المنصرم، وتراثها الفكري والروحي، كما أن هذه الصورة القومية تساعد من غير شك على خلق تراث جديد مماثل للتراث الماضي يؤدي بدوره إلى خلق صورة قومية مشابهة في مخيلات الجيل القادم.. وهكذا. أي أن هذه الصورة القومية هي حلقة الصلة بين الماضي والمستقبل، لأنها بمثابة الحاضر الماثل في أذهان الجيل القائم، فتستطيع بهذه الصفة أن تصل ما بين هذا وذاك.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الصورة القومية هي بؤرة الولاء الوطني والعاطفة القومية، كما أنها المرآة التي تعكس على فضاء المستقبل صورة الماضي بتجاربه، ودروسه، وأهدافه، وآماله، ومخلفاته الثقافية والروحية. وهي أولا وقبل كل شيء إحساس جميع أبناء الأمة بأنهم فعلا أمة واحدة

حتى لو لم تتوفر لهم سائر مقومات الأمة وهي بهذه المثابة أحد العوامل الحاسمة في تكوين الأمة. ولعل أقرب مثل إلينا عن حقيقة أثر هذا العامل هو وضع الأكراد في العراق. فهم لا يكادون يشعرون بأنهم جزء من الأمة العراقية، ويطالبون بنوع من الحكم الذاتي، وهذا في حد ذاته دليل على أنهم يحسون بالحاجة إلى تكوين أمة كردية. فعلى أي أساس يقوم هذا الإحساس برغم أن الأكراد والعراقيين خاضعون لنفس الدولة منذ مئات السنين؟؟

لا يمكن أن يكون اختلاف اللغة هو السبب، فقد بينا من قبل أن اللغة ليست بالعامل الحاسم في تكوين الأمم، وبالتالي فإنها ليست بالعامل الحاسم في تمزيق أوصالها. ولا يمكن أن يكون اختلاف البقعة الأرضية لأن الأكراد والعراقيين يعيشون على نفس التربة، وفي ظل نفس الحكم. ولا يمكن أن يكون الاختلاف في الهدف المنشود، فقد جاء وقت على رعايا الدولة العراقية اتفقوا فيه جميعاً على ضرورة إجلاء المحتل البريطاني، وهذا لم يمنع الأكراد إبان هذا الوقت من المطالبة ببعض الحقوق الخاصة، وإن عملت وحدة الهدف عملها من غير شك في تخفيف حدة هذه المطالبة.

إذن لم يبق في رأيي سوى سبب واحد، هو الاختلاف في الصورة القومية التي يرسمها للأمة العراقية كل من الأكراد والعراقيين. فقد سبق أن بينا أن الاختلاف بدرجة كبيرة في الصورة القومية من مواطن لآخر يهدد وحدة الأمة بالتحلل والتفسخ. وإن كان الأمل مازال كبيراً في أن تتغلب

العوامل الأخرى من وحدة الأرض، ووحدة الهدف، على هذا الاختلاف في شكل الصورة القومية.

وتبعا لهذا المفهوم لطبيعة الأمة يمكننا التمييز بين الأمة والدولة؛ فالأمة تصبح دولة إذا قامت من بينها سلطة عليا، أي هيئة حاكمة تزاول السيادة. وللسيادة وجهان: سيادة خارجية ومعناها عدم خضوع الدولة لأية دولة أجنبية إلا في نطاق الاتفاقيات التي تعقدها معها، لأن هذه الاتفاقيات إنما هي مظهر من مظاهر هذه السيادة. وسيادة داخلية، أي سلطة عليا لا تنافسها سلطة أخرى في علاقة الدولة بالأفراد، والجماعات التي تقطن داخل حدود الدولة، وعلى أرضها.

وتأسيساً على هذا نستطيع تصور وجود أمة دون وجود دولة؛ فعناصر الأمة توفرت للأمة المصرية منذ أقدم العصور، ومع ذلك ففي عهد حكم الرومان واليونان مثلا لم تكن هناك دولة مصرية بمفهوم الدولة المعروف، وكذلك في عهد الإمبراطورية العثمانية كانت الدولة المصرية ناقصة السيادة، وإن كانت الأمة المصرية متوحدة، متماسكة. وكذلك الشأن في الأمة البولونية قبل معاهدة فرساي التي عقدت عقب الحرب العالمية الأولى، فقد كانت هناك أمة بولونية دون أن تكون هناك دولة بولونية. فوجود الدولة غير مشروط بوجود الأمة، لأن وجود الدولة مشروط بتمتعها بالسيادة وهي بدورها ليست أحد العوامل الضرورية لنشوء الأمم.

ماذا نقصد عندما نقول: "إن الشركة اتخذت قراراً بشأن كذا أو كذا من الأمور"؟؟. أو عندما نقول: إن اتحادات نقابات العمال العرب مثلا، أصدرت بيانا تدين فيه العدوان الإسرائيلي...؟؟ هل يعني ذلك أن جميع أعضاء نقابات العمال العرب اشتركوا في وضع هذا البيان..؟؟ أم أن غالبيتهم هي التي فعلت ذلك؟؟ أم ربما يعني أن المؤتمر العام لاتحادات العمال هو الذي أصدر البيان.. أو ترى أن المقصود من هذه العبارة هو أن أغلبية هذا المؤتمر العام هي التي وضعت البيان..؟؟

إننا لو استطعنا الإجابة عن هذه الأسئلة نكون قد حددنا ماهية إرادة الأمة لأن الأمة ما هي إلا مؤسسة كبيرة تهدف إلى غرض معين. ولكي تتسنى لنا الإجابة على هذه الأسئلة يجب أن نبدأ بالتمييز بين منظارين مختلفين يبحث بهما المفكرون السياسيون في طبيعة المؤسسات، والطريقة التي تسير بها، والأحكام التي تعمل بمقتضاها.

فمن ناحية ترى طائفة منهم أن المؤسسة ليست إلا مجموعة من الأفراد تحكم تصرفاتهم قواعد معينة، وتنضبط أعمالهم بمعيار قانوني خاص. والنتائج المستخلصة من هذه النظرة هي: أن التركيز هنا هو في المحل الأول على الأفراد، لا على المؤسسة، بمعنى أن المؤسسة تسعى كهدف أصيل إلى رعاية مصالح الأفراد المكونين، وتحقيق غاياتهم. وصحيح أن هذه المصالح والغايات تتكيف، وتتعدل بحكم التقائها جميعاً في مؤسسة واحدة، ولكنها مع ذلك تبقى في جملتها مصالح فردية خاصة، لاصقة لصوقاً مباشراً بالأفراد الذين تتألف منهم المؤسسة.

ومن ناحية أخرى يرى بعضهم أن قانون المؤسسة، لا الأفراد المكونين لها، له المحل الأول في الاعتبار. وبذلك تنعكس الصورة، فتختفي المصالح الفردية، أو تكاد، ويقع التأكيد كله، على النظام القانوني الذي يخلق في إطار سلم رئاسي أدواراً مختلفة، تناط مهمة القيام بها بالأفراد المؤسسين.

ففي الحالة الأولى يكون عمل المؤسسة بوحي من أعضائها، ومن ثم يمكن دائماً تفسيره في ضوء التصرفات الفردية، والمصالح الخاصة؛ فالنوايا والأغراض، أو الإرادة، التي نعزوها للمؤسسة، وننسبها إليها، لابد أن يكون لها متكأ ترتكز إليه في نوايا وأغراض وإرادات، مجموعة من، أو جميع أعضائها، لا ككل، بل باعتبارهم أفراداً متميزين، ومنفصلين. وهكذا فإن تاريخ المؤسسة، طبقا لهذه النظرة، هو بالتمام تاريخ الأعضاء المؤسسين.

وفي الحالة الثانية تتوارى الشخصيات الفردية، بكل نواياها وأهدافها وإراداتها، وتبرز المؤسسة كهيكل مستقل، قائم بذاته، تسنده مجموعة من القواعد والإجراءات، ويعتمد في وجوده على وجودها. وعلى هذا النحو تتجرد المؤسسة عن أعضائها الذين يمسون وكأنهم تروس تدور على مستقر لها معلوم ومرسوم.

ولا شك بالطبع أن الأفراد هم الذين يديرون دفة المؤسسة، فهناك مثلا رئيس مجلس إدارة وأعضاء مجلس إدارة ومحاسبون وكتبة وسعاة.. الخ، ولكن هؤلاء ليست لهم صفات فردية، أي ليست لهم نوايا وغايات،

وإرادات منفصلة عن إرادة المؤسسة، وإنما هم أدوار معينة يرسمها النظام القانوني الذي تجري المؤسسة على سننه، وتسير على هديه. والشأن هنا كالشأن في المسرحية، وضعها المؤلف، ورسم لكل ممثل دوره ولا يغير من الأمر شيئاً أن يقوم بدور "هاملت" مثلا يوسف وهبي، أو جورج أبيض، أو غيرهما من الممثلين، فالأفراد أو الممثلون هنا ليست لهم قيمة خاصة. وإنما القيمة كل القيمة للدور المحدد والمرسوم. وصحيح أن أحد الممثلين قد يجيد لعب دوره أكثر من غيره، ولكن هذه الإجادة تكون دائماً في نطاق الدور وحدوده، أي في نطاق الحركة المرسومة، واللفظ المكتوب. وكذا الحال في المؤسسة، قد يجيد مجلس إدارة، ويحقق نتائج أطيب من مجلس سابق أو لاحق، ولكن هذه الإجادة دائماً تكون في إطار قانون المؤسسة ولوائحها الخاصة. وكذلك الحكومات، قد تنجح إحداها فيما فشلت فيه الأخرى، ولكن هذا إنما يكون في إطار دستور البلاد.

وإن آثار هذا الاختلاف في النظرة إلى طبيعة المؤسسة لتنعكس على تحليل حقيقة الأعمال التي تقوم بها، والأهداف التي تسعى لتحقيقها. فما هي أولا حقيقة هذه الأعمال؟؟

من الواضح أننا حين نعزو عملا ما إلى مؤسسة بما في ذلك الدولة أو الأمة، فإننا لا نقصد أن هذا عمل قام به كل عضو على حدة. فمن طبيعة عمل المؤسسات أنه ليس عملا فردياً، بل يقوم به وكلاء عن المؤسسة خولتهم لوائحها صلاحية أدائه طبقا للإجراءات المتبعة. فإذا قلنا مثلا إن هذه الدولة أو تلك قامت بهذا العمل أو ذاك، فإن معنى ذلك أن رئيس

هذه الدولة ومجلس وزرائها، والهيئات النيابية فيها، هي التي قامت بهذا العمل، كل فيما يختص بميدانه، تبعاً للنظام المتفق عليه، أو المنصوص عليه في دستورها. وهذا هو الفرق بين عمل المؤسسة وعمل الفرد؛ فرئيس الجمهورية حين يتصرف تصرفاً رسمياً، طبقاً لدستور بلاده، يقوم بعمل من أعمال الدولة، ولكنه حين يتصرف كعائل لأسرته، أو كعضو في أحد النوادي، يقوم بعمل شخصي، أي عمل من أعمال الأفراد، لا المؤسسات.

ومن هنا تنشأ وحدة المؤسسة، فلا يمكن أن تتوفر هذه الوحدة إذا ذهب كل عضو في الدولة مثلا مذهبه الخاص بغير ضابط، ولا رابط. وإنما تتحقق الوحدة إذا خول فرد، أو مجموعة من الأفراد، صلاحيات القيام بأعمال معينة طبقاً لقواعد، وإجراءات معينة، بحيث تكون هذه الأعمال ملزمة للدولة كلها أو للأمة، أو للمؤسسة بصفة عامة. وتسمى هذه الأعمال حينئذ بأعمال الدولة، أو أعمال الأمة، أو أعمال المؤسسة. وحول هذا المعنى يقول "هوبز" في كتابه المسمى LEVIATHAN (إن جماعة من الرجال تصبح رجلا واحداً عندما يمثلهم رجل واحد، أو شخص واحد، بشرط أن يتم ذلك بموافقة كل فرد في هذه الجماعة على حدة. فوحدة الممثل (النائب) لا وحدة الممثلين هي التي تجعل الشخص واحداً).

وهذا الكلام يثير نقطتين مهمتين لا محيص عن إبرازهما في هذا المقام تمهيداً للتعليق عليهما:

أولا: أن "هوبز" يجعل من موافقة كل عضو في المؤسسة شرطاً أساسياً لصلاحيات الوكيل أو الوكلاء.

ثانيا: أنه يترتب على ذلك أن وحدة الممثل أو النائب، لا وحدة من يمثلهم أو ينوب عنهم هي التي تحقق وحدة المؤسسة.

ومن الحق أن يقال تعليقاً على النقطة الأولى إن سلطة الممثل وصلاحياته، لا تنبع من موافقة كل عضو من أعضاء المؤسسة التي يمثلها، بل من قواعدها ولوائحها وقوانينها. ومن أجل ذلك كان من الممكن أن تستمر المؤسسة في عملها، بل أن تستمر فيه بنجاح برغم عدم موافقة بعض أعضائها على الممثل أو الوكيل، بل برغم عدم موافقتهم على القواعد التي تخوله صلاحياته، والذي لا ريب فيه أن القواعد لا تكون ذات أثر فعال إلا إذا كانت محل موافقة الجميع، وموضع احترامهم. ولكن ما لم تتوافر هذه الموافقة الجماعية فإنه لا معدى، صيانة لكيان المؤسسة، عن الالتزام بالقواعد حتى لو كانت مثاراً لمعارضة بعض الأعضاء، ومحلا لسخطهم.

ويبدو أن "هوبز" قد أدرك أن اشتراط موافقة الجميع يخلق استحالة التنفيذ، فاستدرك وأعلن أن الذي يحقق وحدة الدولة هو وحدة النواب لا وحدة الأفراد الذين يمثلونهم محاولا بذلك أن يتوصل إلى طريقة تجعل من قدرة الوكيل على الحركة والتصرف أمراً ممكناً، لاسيما وأن "هوبز" كان أحد فلاسفة القوة الذين جعلوا من الاستبداد أمراً ضرورياً لحكم الشعوب.

وهذه هي بالضبط النتيجة التي نصل إليها من الضغط على وحدة النواب لا وحدة الأعضاء، فإن هذه الوحدة ستؤدي بالقطع إلى تأكيد سلطة الحاكم لكي يستطيع توحيد المحكومين، وفض متناقضاتهم ومنازعاتهم بالقوة القاهرة إن لزم الأمر، ومن نافلة القول أن هذه النتيجة تناقض مناقضة صريحة أبسط المبادئ الديمقراطية، وهي كفالة حرية المحكومين وإعطاؤهم الفرصة للتعبير عما يريدون.

وما يقال عن أعمال المؤسسة يقال مثله عن أهدافها؛ فهذه ليست بالضرورة أهداف الأعضاء بصفاتهم الفردية، بل هي أهداف الوكلاء، أو النواب الذين خولوا صلاحيات التصرف والسعي. وطبيعي أن هذه الأهداف يمكن أن تتعارض مع أهداف بعض الأعضاء الذين لا يشاطرون المؤسسة الرأي في طبيعة الهدف الذي يجب أن ينشد، ويسعى إليه.

وبعبارة أخرى فإن هدف الدولة، أو الغرض الذي تتوخاه من تصرف معين، ليس بالحتم هدف الأمة كلها، بل قد يكون مجرد الهدف الذي تتوخاه الهيئة الحاكمة ليس إلا. ومع ذلك يسمى هدف الدولة. فإذا سألنا: ماذا كان هدف بريطانيا من العدوان الثلاثي على قناة السويس سنة ١٩٥٦؟؟ فإننا نعني بذلك أن نسأل: ماذا كان هدف الحكومة البريطانية من هذا العدوان؟؟.

فمن المعروف أن الأمة البريطانية انقسمت فيما بينها، ما بين مؤيد لتلك الحملة، ومعارض لها، ومن ثم لا يمكن أن يقال إن الإرادة التي

حركت هذه الحملة هي إرادة جميع البريطانيين، بل الصحيح أن يقال إنها إرادة الحكومة البريطانية، أو بالأرجح، إرادة أغلبية أعضائها، إذ من المسلم به أن بعض أعضاء هذه الحكومة عارضوا توريط بلادهم في هذه الحملة الفاشلة.

وهنا ينبغي أن نشير إلى الفرق بين "الغرض" و"الوظيفة"، فالغرض PURPOSE هو الهدف، أو القصد الذي ينتويه الإنسان، ويزمع السعي لتحقيقه بوحي من نيته وإرادته. ولكن الوظيفة FUNCTION شيء يختلف عن ذلك كلية. فإذا قلنا مثلا إن وظيفة رجل البوليس هي منع وقوع الجريمة، فلا يعني ذلك أن هذا هو بالتمام ما يريده رجل البوليس؛ فبعض رجال البوليس يهملون وظائفهم، ولا يكترثون بواجباتهم، بل إن بعضهم قد يكون ضالعاً بالفعل مع المجرمين.

وعلى ذلك يتعارض غرض رجل البوليس المبيت مع الوظيفة الواجب عليه القيام بها؛ فليس من الضروري إذن أن تتفق الوظيفة مع الغرض بل إنها قد تتعارض معه أحياناً بشكل صريح، أو خفي. والنتيجة التي نستخلصها من هذه المقدمة هي أننا حين نعزو إحدى الوظائف إلى إحدى المؤسسات، فليس معنى ذلك أننا نلمح إلى وجود ما يسمى بالعقل الجماعي، أو الإرادة العامة لأنه لا علاقة بين الوظيفة والغرض المبني على الإرادة.

وهذه النتيجة تمهد السبيل إلى إزالة بعض الخلط العالق بنظرية الإرادة العامة أو على الأقل، بالمفهوم المثالي لهذه النظرية؛ فعند "بوسانكيه" مثلا أن لكل مؤسسة غرضاً، وأن هذا الغرض إنما هو تعبير عن العقل الجماعي COLLECTIVE أو العقل الاجتماعي SOCIAL[١] فالمؤسسات ليست سوى "مبادئ" أو "أفكار" يتمثل فيها أحد وجوه العقل، أو الغرض، الجماعي أو الاجتماعي، وهذا العقل هو رابطة العقد، أو النقطة الوسط بين العقل العام، والعقل الفردي الذي يمكن تحليله إلى: "سمات ينبغي أن تكون كل واحدة منها حالة فردية لمبدأ عام"[٢]

و"بوسانكيه" يرمي بذلك إلى أن كل وظيفة يؤديها الفرد إنما هي مظهر من مظاهر أحد المبادئ العامة، ومن ثم فهي مظهر من مظاهر العقل الجماعي، أو الغرض الجماعي. وهكذا فإن الفرد حين يقوم بعمل ما في إحدى المؤسسات، فإنه بذلك يشارك في تحقيق الغرض الاجتماعي، أو يشارك في الإرادة العامة General Will وهو يسمي هذه الإرادة العامة بإرادة الفرد الحقيقية Real تمييزا لها من إرادته الواقعية Actual أو إرادته الخاصة Particular، كفرد مجرد.

وتأسيساً على ذلك فإن الفرد حين يؤدي واجباته تجاه المؤسسة التي هو عضو فيها، سواء كانت هذه المؤسسة شركة تجارية، أو دولة، أو أمة، فإنه بذلك يتطابق فكراً وعملا مع الإرادة العامة، وتتحقق له حريته التي

---

(١) راجع كتاب The Philosophical Theory of the State الذي كتبه B. Bosanquet لندن: سنة ١٨٩٩.

(٢) انظر المرجع السابق.

ينشدها. وإذا حدث أن تعارضت إرادته الواقعية أو إرادته الفردية الخاصة مع هذه الإرادة العامة، ينتابه شعور مرير بالكبت، وخيبة الأمل، مصدره أنه يجهل، أو لا يحفل، بما يريده حقيقة.

وأول ما نأخذه على مفهوم "بوسانكيه" لنظرية الإرادة العامة أنه يجعل لكل فرد إرادتين: إحداهما هي الإرادة الواقعية، أي إرادة الفرد الخاصة، والثانية هي الإرادة الحقيقية، أي تلك التي تتطابق والإرادة العامة. ولا يمكن تبرير هذه الدعوى على أي أساس واقعي أو نفساني.

والواقع أن "بوسانكيه" لم يكن يأخذ في اعتباره العوامل النفسية للفرد، بقدر ما كان يحفل بالبحث في الوظائف التي يقوم بها في المحيط الاجتماعي. والحالة الوحيدة التي يمكن أن يكون للفرد فيها إرادتان هي حالة الشيزوفرانيا، أي انقسام الشخصية وهي حالة مرضية شاذة لا يجوز اتخاذها مقياسا في البحث السليم. وحتى في حالات والارتباط والتردد، الناجمة عن عدم القدرة على الاختيار والحسم، لا يكون للفرد فيها إرادتان، لأن التردد لا ينتج عن تصارع الإرادات بقدر ما ينشأ عن انعدامها على وجه الإطلاق؛ فالفرد الذي يتردد، ويحار في الاختيار، يفعل ذلك لأنه لم يستطع بعد أن يكون لنفسه إرادة حاسمة بتاتة، تعرف ما تريد وتسعى إليه.

ومن المستطاع تفسير كلام "بوسانكيه" تفسيراً يقبله العقل على نحو ما إذا نحن اعتبرنا أن الإرادة العامة جائزة التفسير على أساس المفهوم

الوظائفي، بمعنى أن الإرادة العامة يمكن تفسيرها على أنها شيء قريب من الوظيفة العامة، وعلى هذا الاعتبار تكون دعوى "بوسانكيه" هي أن المجتمع البشري جهاز تكمل أجزاؤه بعضها بعضاً، لأن لكل منها وظيفة تؤديها، وهذه الوظيفة ضرورية لكي يستطيع الجهاز كله القيام بوظيفته العامة.

وبعبارة أخرى، فإن المجتمع لا يستطيع أن يتقدم ويزدهر، ما لم يقم كل عضو فيه بوظيفة تتساوق مع الوظيفة العامة للمجتمع، أو تتفق مع النظام الاجتماعي بأجمعه. وهنا تبرز أهمية الفرق بين الغرض، والوظيفة، فليس يشترط لكي يقوم الفرد في المجتمع بوظيفته أن تكون متفقة تماما مع أهدافه. فقد تتصادم إرادة الفرد شخصيا مع ما تريده الجماعة، دون أن يمنع هذا التصادم من قيام الفرد بوظيفته، لأن الوظيفة لا علاقة لها بالنية أو الغرض كما قدمنا. فكلمة الإرادة لا مكان لها في قاموس الوظائف، والمؤسسات العامة، وإنما مكانها الصحيح في تواريخ الأشخاص والسلوك الفردي.

وتبعا لذلك فإن مفهوم "بوسانكيه" عن الحرية يترنح ويهتز؛ لأنه فقد الأساس الذي كان يقوم عليه. فهو يرى كما أسلفنا، أن حرية الفرد تتحقق تلقائيا حين يقوم بواجباته إزاء المجتمع، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الواجبات أي واجبات وظيفته تتعارض مع أهدافه ورغباته الشخصية. وهذا بالطبع غير صحيح، فالجندي الذي يأمره الحاكم بإطلاق النيران على جموع شعبه المحتشدة، لا يمكن أن يشعر بالحرية وهو يؤدي واجبات

وظيفته. بل إن الجندي البريطاني الذي جيء به إلى بورسعيد ليقتل الشعب الأعزل هناك من أجل قضية لا يؤمن بها، لا يمكن أن يكون قد أحس بأنه يتصرف تصرف الأحرار وهو يقوم بواجبات وظيفته التي تتصادم بشكل صريح واضح، مع حقيقة أحاسيسه، وإرادته الخاصة.

والجلاد الذي ينفذ أحكام الإعدام لا يفعل ذلك بوحي من إرادته، بل بحكم وظيفته. فليس من الحتم اللازم إذن أن كل من يشغل وظيفة يحس بالرغبة الذاتية في أدائها، فإذا ما أجبر إنسان على أداء وظيفة لا يرغب فيها فلا يكون ذلك إلا إجباراً له على العمل ضد إرادته.

والقول بأن المرء في هذه الحالة لا يعمل ضد إرادته، بل وفقا لإرادته الأخرى المشتقة من وظيفته، إنما هو تخريج متعسف لا يقبله العقل، ولا يسيغه المنطق.

* * *

إن قيمة مفهوم "بوسانكيه" للإرادة العامة يكمن في أنه يكشف النقاب عن الفرق بين الغرض والوظيفة، أو بين الإرادة والدور الاجتماعي المنوط بالإنسان أداؤه، ولكنه مع ذلك لا يمس لباب القضية التي نتصدى هنا لبحثها، وإصدار حكم فيها. فما هي الإرادة العامة، أو ما هي إرادة الأمة، باعتبارها قراراً جماعياً، لا باعتبارها وظيفة عامة..؟؟ وبعبارة أخرى: هل توجد فعلا "إرادة عامة" تساعد على الوصول إلى قرارات جماعية، أم

أن وجود مثل هذه الإرادة لا أثر له إلا في أذهان المفكرين، وأحلام الفلاسفة؟؟

يرى "روسو" أن للإرادة العامة Volonte Generale وجهين: أحدهما وظائفي، والثاني قراري، أي متعلق باتخاذ القرارات. وأما الوجه الأول فهو أن الإرادة العامة وظيفة تقوم بها الدولة المثالية بهدف تحقيق الصالح العام. وكل فرد في الدولة بصفته مواطناً يعيش في كنفها، يشارك في الإرادة العامة أو يسهم في أداء وظيفة الدولة، سواء كانت هذه المشاركة بالقسر أو بمحض الإرادة الفردية الخاصة، وهو يقول إن الإرادة العامة صامدة لا تندرس، وثابتة (نقية لا يعتورها تحول أو تبدل)، ولكنها، وهذا مهم، قد تكون برغم ذلك صامتة: أي أن المواطنين وهم يقومون بأدوارهم السياسية في المجتمع الذي يعيشون فيه، قد لا يعمدون بالقصد المبيت إلى إعلاء هذه الإرادة، أو مساعدة الدولة على القيام بوظيفتها، ولكنهم مع ذلك يحققون عملية الإعلاء أو المساعدة وإن لم تكن لديهم النية أو الرغبة في ذلك، وهذا هو الجانب الوظائفي في الإرادة العامة الذي ارتكز إليه "بوسانكيه" وسلط عليه الأضواء كلها.

ولكن "روسو" إلى جانب اعترافه بهذا الجانب لا يقف عنده بل يتجاوزه إلى شرح جانب آخر مهم هو الجانب القراري: أي ذلك الجانب من الإرادة العامة الذي يساعدنا على التوصل إلى القرارات الجماعية التي يمكن أن يقال عنها إنها قرارات الأمة على وجه الإجمال.

فالإرادة العامة هي أيضاً في نظر "روسو" سلسلة من القرارات، يشارك كل عضو في الدولة في عملية اتخاذها أو إصدارها، وذلك عن طريق المؤسسات التشريعية. وهنا نراه يفرق بين الإرادة العامة General will وإرادة الجميع أو الكل Will of All فكل القرارات الجماعية التي تتخذ عن طريق الأغلبية الصوتية، إنما هي جميعاً تعبير عن إرادة الكل، ولكنها مع ذلك قد لا تعبر كلها عن الإرادة العامة؛ فالإرادة العامة هي أن يريد المواطنون ما فيه خير المؤسسة ككل، أو ما فيه خير الدولة عموماً. أما إرادة الكل فهي أن يريد المواطنون ما فيه "خيرهم" هم، أي ما فيه خيري وخير أصدقائي وخير الحزب الذي أنتمي إليه أو القرية التي ولدت فيها، وغير ذلك من التخصيصات التي تنكس بصورة مباشرة على الأفراد بذواتهم، لا على المؤسسة التي ينتمون إليها.

وهنا تكمن إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين "روسو" و"هوبز". إذ الواقع أن بينهما اختلافاً أساسياً في تفسير كل منهما للإرادة العامة. فهوبز يرى أن المؤسسة، أي مؤسسة، ليست سوى مجموعة من القواعد والإجراءات تنفيذ وتتبع بفعل القوة القاهرة وحدها. وفي وجود هذه القوة تنعدم الصلة بين الإرادة العامة بحسبانها إرادة المؤسسة أو الدولة وبين الإرادات الفردية التي تسعى وراء المصالح الفردية. فالإرادة العامة تسعى وراء الصالح العام، والإرادات الفردية تقتفي أثر المصالح الخاصة، وبين المسعيين تصادم لا يحسمه إلا تدخل الدولة بالقوة والقمع.

وأما نظرية "روسو" فتخلق إمكانية حل هذا التصادم بالوسائل السلمية والأساليب الخلقية؛ فهو يرى أن الفرد لا تحركه بالضرورة العوامل الأنانية وحدها، بل يمكن أن يريد ما هو في صالح المؤسسة ككل، وعن طريق ذلك، ما هو في صالح كل واحد من أعضائها. فالإرادة العامة إذن، لا تتحقق ما لم يدرك الأعضاء وجود هذه الإمكانية، ويدلوا بآرائهم وأصواتهم على أساس من الإيثار لا الأثرة.

ويذكر القارئ أننا قلنا منذ قليل أن أي عمل تقوم به المؤسسة هو في النهاية العمل الذي يقوم به وكلاؤها طبقاً للقواعد الموضوعة، والإجراءات المتبعة. فإذا سمعنا أن إحدى اللجان قررت كذا أو كذا من الأمور، فمعنى ذلك أن أغلبية أعضاء هذه اللجنة قد تغلبت بعدد الأصوات على الأقلية، واتخذت هذا القرار، أو ذاك، رغم معارضة الأقلية، وعدم موافقتها. وأن إرادة الجميع التي قال بها "روسو" لشيء قريب من هذا أو هي شيء يساويه تماماً، حيث أن القرار الذي يتخذ في هذه الحالة هو المرآة العاكسة لإرادة الجميع، وليس يعني ذلك أن هذا القرار يتفق تماماً مع ما كان يمكن أن يرتئيه أي عضو من الأعضاء لو ترك أمر الخيار له وحده. فأي عضو في اللجنة أو المؤسسة، قد يجد في القرار نقطة، أو بعض النقاط التي تثير معارضته، ولكن الأعضاء بصفة عامة يرون أنه برغم أن القرار لا يرضي أي واحد منهم إرضاء كاملا تاماً، إلا أنه يلاقي إلى حد ما رغبات الجميع، ويعطي كلا منهم إحساساً بأن ما كان يعتقده الأهم والأولى بالرعاية، لم يهمل، ولم يصرف النظر عنه كلية، بل كان محل بحث ومناقشة وأفسح له المجال على نحو من الأنحاء.

وفي خلال العملية التي يتم بها الوصول إلى القرار الجماعي، وأثناء الوقت الذي تستغرقه هذه العملية، توجد دائماً الفرصة لكي يعدل كل عضو من موقفه، ويغير من اتجاهه وفكره بحيث لا يكون مركز الاهتمام بالنسبة له هو محاولة جذب الجميع إلى محوره، بل محاولة التوصل إلى حل يرضاه الجميع ويوافقون عليه. فعملية المناقشة والبحث وتمحيص وجهات النظر المختلفة، غالباً ما تؤدي إلى قرار كان من المستحيل الوصول إليه بطريق آخر، لأن مثل هذا القرار لم يكن له وجود سابق في ذهن أي واحد من الأعضاء، بل تفتقت عنه المناقشة وتمخض عنه بحث وجهات النظر المختلفة.

ولذلك يشعر كل عضو بأنه ملتزم بهذا القرار، لا لأن قرار الأغلبية ملزم للأقلية، بل لأنه يشعر بأنه – أي القرار– يمس من طرف أو آخر مصلحته الخاصة ويرضي على نحو ما فكره واتجاهه. وهذا النوع من الالتزام بالإرادة العامة، يختلف كما قدمنا عن مجرد التزام الأقلية بإرادة الأغلبية، ولذلك نرى كل عضو على استعداد للدفاع عن القرار الصادر ضد جميع ألوان النقد الخارجي. بعكس التزام الأقلية، فهو التزام المقهور المغلوب على أمره الذي يتربص الدوائر من أجل تغيير الوضع وقلبه إلى صالحه لأنه لا يرى فيه فائدة له، بل يخضع له خضوع المضطر الكسير.

وينبغي أن نبدي تحفظاً على جانب كبير من الأهمية؛ فالإرادة العامة بالمعنى الذي أشرنا إليه لا تتوافر إلا في ظل شروط معينة:

أولا: أن تدور المناقشات وجهاً لوجه، أي أن تكون مباشرة بحيث يعطى كل عضو في المؤسسة الفرصة كاملة لعرض وجهة نظره، وطرحها على بساط البحث، توصلا إلى وضعها في الاعتبار عند اتخاذ أي قرار جماعي.

ثانياً: أن يتوفر حسن النية، وصدق الطوية، في جميع الأعضاء حتى تكون عملية التعديل والتوفيق من الأمور الممكنة الحدوث.

ثالثاً: ألا توجد بين الأعضاء خلافات مذهبية خطيرة، أو انقسامات أساسية تجاه المسائل الخلقية والأمور المعنوية، بحيث يكون امتصاصها في قرار عام واحد داخلا في نطاق المتعذر أو المستحيل.

وأهمية هذا التحوط تتجلى في النتيجة المترتبة عليه، فهذه الشروط لا تتحقق إلا في المؤسسات المحدودة أو المجتمعات الصغيرة كالأسرة واللجان والقرى والقبائل حيث يكون اتصال الأعضاء بعضهم ببعض اتصالا مباشراً وثيقاً يتيح لكل منهم فرصة التعرف على أفكار الآخر وميوله ومصالحه ويسهل إمكانية تعاطف الكل على الكل، فتصبح عملية التوفيق والمصالحة بين الآراء المختلفة والمصالح المتناقضة ممكنة ميسورة. وكان من الممكن تحققها أيضا في الديمقراطية اليونانية القديمة التي لا شك أنها كانت تتخايل في ذهن "روسو" عندما كتب "العقد الاجتماعي" وعلى الجملة فإن الإرادة العامة بمفهومها الذي بيناه سابقاً، مشروط وجودها بهذه الشروط التي لا

مراء في أنها مستحيلة التحقق إلا في المجتمعات الصغيرة حيث الاتصال المباشر الوثيق.

ويتأسس على ذلك أن الإرادة العامة شيء لا وجود له في مجتمعات القرن العشرين المكتظة المترامية الأطراف؛ فالاحتكاك الفكري المباشر لا وجود له، ومن ثم فلا أمل في التوصل إلى قرار يرضي الجميع، ويعكس صورة أفكارهم بشكل من الأشكال. وقد يقال إن الدول الديمقراطية تستطيع دائماً التوصل إلى تشكيل الإرادة العامة وذلك عن طريق المناقشات وتبادل الآراء بواسطة الإذاعة والصحافة والمؤسسات البرلمانية المختلفة.

بيد أن الذي لا خلاف عليه هو أن القرار الذي يتم التوصل إليه بالاحتكاك الفكري المباشر غير القرار الذي تتمخض عنه المناقشات التي تدور بطول الأمة وعرضها عن طريق الأجهزة ووسائل الاتصال غير المباشر؛ ففي الغالب الأعم لا تدور هذه المناقشات غير المباشرة من أجل الوصول إلى اتفاق بل من أجل الحصول على تأييد أغلبية الجماهير غير المكترثة.

ولقد أجمل جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter أسباب تعذر وجود إرادة عامة في المجتمعات الحديثة في عدة نقاط نوجزها فيما يلي:

أولا: إنه يقول بأن نظرية الصالح العام في حد ذاتها نظرية غير صائبة، لأن اتفاق الأمة بجميع طبقاتها وطوائفها على هدف معين أمر بعيد المنال

لعدة أسباب أبرزها أولا أن هناك مصالح فردية وطائفية وطبقية تتصادم بشكل مباشر مع مفهوم الصالح العام، وثانيا أنه بالنسبة للأفراد والطوائف لابد أن يعني الصالح العام أشياء مختلفة حتى لو افترضنا وجوده، وثالثاً أن الاختلاف واقع لا محالة بشأن الطريقة التي يمكن بها تحقيق الصالح العام.

ومن أجل هذا فإن نظرية الإرادة العامة تتهاوى بالضرورة التي لا محيص عنها؛ فإن افتراض وجود صالح عام قائم على افتراض آخر هو وجود إرادة عامة تسعى إليه وتتوخاه. وما دامت نظرية الصالح العام محل شك كبير، فلا بد إذن أن تكون نظرية الإرادة العامة محل شك مماثل، إن لم يكن أقوى. فطبقاً لكلام "شومبيتر" أنه حتى لو سلمنا بوجود "صالح عام" فإن الاختلاف يقع يبن الأفراد والجماعات، إما حول تفسير مفهومه أو حول الوسيلة التي يجب أن تتبع لتحقيقه. وهذا الاختلاف هو بالطبع من أقوى الأدلة وأدمغها على انعدام الإرادة العامة التي تقوم على أساس الاتفاق بين الجميع على وجه من الوجوه.

ثانيا: ويرى "شومبيتر" أنه يفرض أن آراء أفراد الأمة تكون في بعض الظروف من القطع والاستقلال بحيث يمكن أن تشكل المادة الخام اللازمة لتكوين إرادة عامة، فإن من المستحيل أن تعبر هذه الإرادة تعبيراً صادقا عن حقيقة ما تريده الأمة. والسبب هو أن تصارع الإرادات الخام، أي اختلاف الإرادات الفردية، يجعل من غير الممكن بالنسبة لأي سياسي، أو أي عملية ديمقراطية، أن تخلق منها كلا متجانسا موحداً. وهو يؤكد أن عملية التوفيق بين هذه الإرادات وإن كانت ممكنة في بعض الظروف، إلا

أنها في أغلبها تكاد تكون متعذرة ومستحيلة. ويضرب لذلك مثلا بمسألة الحرب والسلام. فإذا وجه مثلا إلى الشعب الأمريكي سؤال عما إذا كان يريد الدخول في حرب سافرة مع الاتحاد السوفييتي للقضاء على المذهب الشيوعي، لانقسمت الآراء حول السؤال انقساما خطيراً، وانصدعت الإرادات الخام، أو الإرادات الفردية، صدعا لا يمكن رأبه، في حين أن أي ديكتاتور يستطيع حسم هذه المسألة على نحو قد يحظى برضاء جميع المواطنين، أو غالبيتهم.

ثالثا: إن ما يسميه الديمقراطيون الكلاسيكيون "إرادة الأمة" ليس في حقيقة الأمر غير إرادة الساسة المحترفين، وهو يعلل ذلك بأن الجماهير معرضة دائما لتأثير الدعاية، فضلا عن الإلحاح بها، وتتجلى هذه الحقيقة حتى في أخص القضايا، والمسائل التي تهم الفرد بشكل مباشر، وعلى هذه الحقيقة يعتمد التجار والمنتجون في الدعاية لبضائعهم ومنتجاتهم. فعن طريق الدعاية يستطيع هؤلاء دائما إقناع جمهور المستهلكين بشراء معروضاتهم بواسطة التأثير في رأيهم حتى في الأشياء التي يلازمونها ملازمة دائمة، ويتصلون بها بصورة مباشرة.

وإذا كان تأثير الدعاية واضحا في هذه المجالات التي يعيش الفرد في وسطها، ويلامس دقائقها ملامسة قوية، فلا ريب في أنه يكون أوضح في المجالات الفكرية والمذهبية والسياسية، حيث لا يمكن ضمان استثارة اهتمام الجميع، كما لا يمكن ضمان قدرة كل فرد على تكوين رأي خاص به في كل قضية تعن له، أو تعرض عليه. ومن هنا فإن تصارع الإرادات

ينحصر أساسا بين الساسة والمذهبيين، وتتحدد المناقشات التي تدور بينهم في غرض واحد، هو الحصول على تأييد أغلبية الجماهير غير المكترثة.

وليس القصد منها، كما يزعم أنصار الديمقراطية الكلاسيكية، هو التوصل إلى تكوين رأي عام، أو إرادة عامة، تساهم في دفع الأمة إلى طريق واحد، وغاية واحدة. وحتى لو فرض أن إرادة عامة يمكن أن تشكل عن طريق المناقشات العامة بين الساسة والمفكرين فهذه ليست في الواقع إرادة أصلية، بل هي إرادة مصطنعة، لا تمثل حقيقة ما تريده الأمة، بل قدرة الساسة على الإقناع وكسب الأنصار والأتباع.

رابعا: ومع افتراض عدم وجود تكتلات سياسية تحاول التأثير على المواطن العادي، فإنه في الشئون السياسية، لا يستطيع أن يكون لنفسه رأيا خاصا قائما على الدراسة والبحث والمشاهدة الحصيفة. ولكنه في الغالب يقع تحت تأثير الدوافع الشخصية العجولة وعدم الإحساس بالمسئولية لأن الإحساس بالمسئولية ينشأ عادة من الممارسة والتصدي الفعلي للمشكلات.

هل تعني النتائج التي توصلنا إليها حتى الآن أن إرادة الأمة شيء لا وجود له؟؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين الديمقراطية باعتبارها حكم الشعب؟؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين نرى أن نلخص أولا النتائج التي تأدينا إليها من خلال الصفحات السابقة، فقد يبدو لي أن تشعب

البحث، واستفاضة عناصره يجعل من هذا التلخيص أمراً ضرورياً لا بد من البدء به، حتى تكون خيوط البحث واضحة، بينة، وإمكانية ربطها بعضها ببعض سهلة، ميسورة. ولسوف تبرز من ثنايا التلخيص إجابتنا عن السؤال الأول:

أولا: إن المؤسسة، ونعني بها أي تجمع بشري من أجل الوصول إلى هدف موحد تنشأ وتعمل وفاقا لقواعد مرسومة، وإجراءات متبعة تحدد علاقة الأعضاء بعضهم ببعض، وعلاقة الرئيس بالمرءوس، أو الحاكم بالمحكوم. وبعبارة أخرى أن المؤسسة تقوم على أساس تصنيف الوظائف، بحيث أن كل عضو مطالب بأداء واجبات وظيفته لكي يتسنى للمؤسسة إحراز الهدف، أو الأهداف التي من أجلها نشأت وكان وجودها.

ثانياً: إن أي عمل تقوم به المؤسسة من ثم ليس هو ذلك الذي يقوم به أعضاؤها منفردين، بل هو العمل الذي تقوم به تلك النخبة من أعضائها الذين تخولهم لوائحها أو قوانينها، صلاحية القيام به تبعاً لإجراءات معينة.

ثالثاً: وتأسيساً على ذلك فإن هدف الأمة ليس في حقيقة أمره سوى هدف الدولة، أي هدف الهيئة الحاكمة. فالذي لا ريب فيه أنه لا يمكن توحيد الأهداف الفردية المتناثرة، بطريقة تلقائية، وإنما الأقرب إلى المنطق، والأسوغ في الفعل والواقع أن تتوحد هذه الأهداف عن طريق الهيئة الحاكمة التي تستطيع أن تمتصها وتتمثلها.

رابعاً: إن الهدف أو الغرض Purpose يختلف في جوهره عن الوظيفة Function، بمعنى أن الوظيفة التي يقوم بها أي عضو من الأمة، أو المؤسسة، لا يجب بالضرورة أن تتفق مع أهدافه الخاصة ونواياه الذاتية، وعلى ذلك فلا يشترط مثلا أن يكون الصالح العام بحسبانه هدف الحكومة، نابعاً من إرادة عامة هي إرادة الأمة.

خامساً: ويمكن خلق إرادة عامة، أو رأي عام، بواسطة الاحتكاك الفكري المباشر. وتكون هذه الإرادة مختلفة في مجموعها عن الإرادات الفردية لأنها نتيجة البحث والمناقشة بين الأعضاء. ولكنها مع ذلك تحظى باقتناع كل عضو بها لأن الطريقة التي تم بها تشكيلها تعطيه إحساساً بأن إرادته الخاصة كانت محل بحث، ومناقشة وتمحيص وأنه هو نفسه قام مختاراً ببعض التنازلات حتى يحقق المصالحة بين إرادته وإرادات سواه من الأعضاء. بيد أن مثل هذه الإرادة العامة لا يمكن تحقيقها إلا في المجتمعات الصغيرة حيث يكون الاتصال بين الأعضاء وثيقاً، ومباشراً. أما في المجتمعات الحديثة الكبيرة فإن وجودها أمر صعب للغاية، بل هو مستحيل.

سادساً: إن "روسو" يفرق بين الإرادة العامة وإرادة الكل؛ فالإرادة العامة هي أن يريد المواطنون ما فيه خير الدولة ككيان مستقل. أما إرادة الكل فهي أن يريدوا خيرهم هم باعتبارهم أفراداً، وذواتا حية مستقلة. وهذا يتيح إمكانية الحل السلمي للمتناقضات القائمة بين المصالح الفردية، ولكنه مع ذلك يبقى على الرأي السائد بأن قوة الدولة ضرورية لحسم التناقضات بين الإرادات الفردية المتنافرة.

سابعاً: أن محصل هذا كله أن إرادة الأمة، بصورتها المثالية التي رسمها الديمقراطيون الكلاسيكيون لا وجود لها في المجتمعات الحديثة.

فكيف يمكن مصالحة هذه النتيجة مع مفهوم الديمقراطية باعتبارها حكم الشعب؟؟

* * *

لكي نستطيع الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نبدأ بشرح نظرية الموافقة The Theory of Consent، **وهي النظرية التي تبحث في ماهية العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتقوم على دعوى أن هذه العلاقة مبنية على أساس موافقة المحكومين على الحاكم ورضاهم عنه.**

ونظرية الموافقة عموماً تشبه نظرية التعاقد Contract، **وتتفق وإياها في الجوهر والأسس. وهذه الأخيرة تستهدف تبيان نوع العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتفسر طبيعة هذه العلاقة على أساس تعاقدي، أي على أساس أنه يمكن من باب التجوز تشبيه المجتمع بإحدى الشركات التي تنشأ بمقتضى عقد بين المؤسسين ينص على حقوق الأعضاء وواجباتهم، ويحدد نموذج الصلة القائمة بين مجلس الإدارة والمساهمين. وهذا مجرد تشبيه، لأنه ليس هناك في الحقيقة عقد تنشأ المجتمعات بمقتضى نصوصه وأحكامه، بل المقصود هو أن تدني من الفهم حقيقة الرابطة بين السلطة السياسية في جانب الحكام والالتزام بالطاعة من جانب المحكومين.**

ولقد نشأت الحاجة إلى هذه النظرية وأمثالها لتفسير الظاهرة المشاهدة في المجتمعات السياسية كافة؛ ففي هذه المجتمعات تتولى القلة مقاليد السلطة، بينما الكثرة هي التي ترضخ لسلطان القلة. وهذه حقيقة لا حاجة بنا إلى إثبات وجودها، بل إن تبريرها وإجلاء العلل الكامنة وراءها. فبأي حق تحكم القلة الكثرة، وبأي حافز تقبل الكثرة هذا الوضع وتستسلم له..؟؟ فمن المسلم به أن لكل إنسان حقوقاً، كما أن عليه واجبات، ولكن ليس من حقوق الإنسان المعترف بها له كإنسان أن طاعته واجبة على سواه. فهذه السلطة التي يمارسها الإنسان على غيره في حاجة إلى مبررات تفسر وجودها، وتعلل قبولها كحقيقة من حقائق المجتمعات السياسية التي لا تقبل رداً أو مناقضة.

حاول الفلاسفة السياسيون، على اختلاف مذاهبهم، تفسير هذه الحقيقة، وربطها بالمفهوم الديمقراطي بصفة عامة، وسوف نقصر الحديث هنا على ثلاثة من جلتهم، وأعمقهم أثراً في التفكير السياسي، هم: هوبز Hobbes، ولوك Locke وروسو Rousseau فعند هوبز (١٥٨٨–١٦٧٩) أن أقوى دافع يحرك الإنسان، وهو في حالة الطبيعة State of Nature، أي قبل وجود أي حكومة، هو الرغبة في الحفاظ على الذات. وهذه الرغبة تتولد عن رغبتين فرعيتين: هما الرغبة في التمتع بالحرية، والرغبة في السيطرة على الآخرين. وهذه الرغبات، والدوافع جميعها إذا تمكنت من كل إنسان ألهبت شرارة الحروب الدائمة بين من يعيشون في

مجتمع واحد أو على أرض واحدة. وهذه الحروب تجعل حياة الإنسان، على حد قوله: (قذرة، وحشية، وقصيرة)[1].

وحتى ينجو الناس من شرور هذه الحالة الطبيعية ونحوسها، هربوا إلى أحضان سلطة الحكومات التي خلقوها بمحض إرادتهم، وملء حريتهم، لكي تعمل من أجل إقرار الأمن والسلام. ومعنى ذلك أن السلطة تنبع من موافقة المحكومين، وليس ما يمنع من ذلك مادامت هي الوسيلة الفعالة لتحقيق غايتهم القصوى وهي إقرار النظام. ويترتب على هذا أن السلطة، أو الحكومة، يجب أن تكون من القوة بحيث تستطيع إحراز الهدف المنشود. ولكي يتحقق ذلك يجب أن تكون سلطة الحكومة غير مشروطة، لأنها إذا كانت كذلك فإن كل إنسان يكون من حقه الحكم على ما إذا كانت الحكومة قد أوفت بشروط السلطة المخولة لها، ومن ثم على إذا ما كان من حقه الامتناع عن تأييدها أو مساعدتها في القيام بمهمتها. وهذا بالطبع يؤدي إلى إضعاف قدرة الحكومة على حماية الإنسان من اعتداء الآخرين عليه، فتشيع الفوضى وينتفي الغرض من وجود الحكومة. إذن فلا محيص عن أن تكون سلطة الحكومة غير مشروطة، أو بالأحرى، لا محيص عن أن يكون رضوخ المحكومين للسلطة الحاكمة غير مشروط أي غير معلق بشروط يدور معها وجوداً وعدما.

---

(1) راجع برتراند راسل History of Western Philosophy الفصل الخاص بـ "هوبز".

والواقع أن نظرية "هوبز" تؤكد بعض الحقائق التي كان لا بد من تأكيدها فالمجتمعات في حاجة إلى سلطة تقر النظام، فبغير النظام يستحيل على الحكومات تحقيق أي هدف آخر يطلب المواطنون منها تحقيقه. فالنظام هو بلا مراء إحدى الغايات الأولية الضرورية، التي يجب على كل حكومة السعي إليها وتوخيها. وإذا سلمنا بذلك، فلابد أن نسلم، بالتبعية مع "هوبز" بأن على المواطنين واجب الطاعة والرضوخ، وهذا الواجب يقابله من ناحية الحكومة حق ممارسة السلطة. فالحقوق والواجبات يتم تبادلها بين الحاكم والمحكوم. فواجب الحكومة في صيانة النظام، يرتب لها حقا قبل المواطنين هو الطاعة والرضوخ، وهذا الحق هو واجب على المواطنين يرتب لهم حقا مقابلا، هو حماية الحكومة لهم من اعتداء الآخرين عليهم.

وهذا منطق سليم لا زيف فيه، ولكن "هوبز" لا يقف عند حدود هذا المنطق، بل يتخطاه إلى القول بالموافقة غير المشروطة. فحين يتم تشكيل الحكومة بموافقة المواطنين، يفقد المواطنون كل حق لهم قبلها، لأنه بعد الموافقة الأولى تصبح الحكومة مخولة بكافة الصلاحيات التي تبيح لها التصرف من تلقاء نفسها، وبغير قيود أو شروط. فليس للمواطنين، مثلا "حق الثورة"، لأن الحاكم غير ملزم بالعقد الذي التزمت به رعاياه"[١]. وهذا يفسر لنا إيمان "هوبز" بالملكية المطلقة القائمة على أساس عدم التزام السلطة العليا الحاكمة بأي حقوق قد يرتبها القانون لجماعة المحكومين.

---

(١) راجع كتاب برتراند راسل "تاريخ الفلسفة الغربية".

نحن إذن نقف الآن وجها لوجه أمام نظرية تقر الديكتاتورية والاستبداد وتعتبرهما ضرورة من ضرورات المجتمع والحياة، ومع ذلك فلا بد لنا من أن نسأل: هل صحيح ما يزعمه "هوبز" من أن إقرار النظام هو الغاية الوحيدة من قيام السلطة السياسية؟؟ وهل تعتبر هذه الغاية كافية بالنسبة للحكومات التي يمنحها سلطات واسعة، وحقوقا بغير واجبات..؟؟ أليست هناك غايات، وأهداف أخرى..؟؟ بل أليس إقرار النظام غاية "تمهيدية" لغايات أبعد، وأهداف أقصى..؟؟ وهل من الأفضل لنا أن يكون ثمن ما نحصل عليه من أمن هو الرضوخ الكامل، غير المقيد، للحاكم المطلق..؟؟ ماذا –كما يقول "روسو" في "العقد الاجتماعي" – يجني رعايا الحاكم المطلق من الحروب التي يشنها طموحه، وطمعه النهم الذي لا يشبع؟؟ ماذا يجنون في مقابل الويلات، والمآسي، التي تفرضها عليهم هذه الحروب، وهي ويلات تتضاءل بجانبها الويلات الناجمة عن النزاع بين الأفراد في الحالة الطبيعية..؟؟

ويجيب "روسو" عن هذه الأسئلة بقوله: "إن السكينة تلتمس أيضاً في غياهب السجون، ولكن هل يكفي ذلك ليجعل من العيش في السجون أمراً مرغوبا فيه؟؟"[1] إذن فلا بد من رفض نظرية "هوبز" في الموافقة، لأنها وإن حوت بعض الأسس الصحيحة، إلا أن المبالغة أفسدتها، وانتهت بها إلى إقرار الاستبداد المطلق في جانب والمطالبة بالرضوخ المطلق غير المشروط في الجانب الآخر.

---

(1) راجع "العقد الاجتماعي" **The Social Contract** لمؤلفه: **J, Gough.**

أما جون لوك (١٦٣٢- ١٧٠٤) فيعتقد أيضاً في "حالة الطبيعة"، وفي أن هذه الحالة سابقة على أي نظام حكومي. وفي ظل هذه الحالة الطبيعية تسود القوانين الطبيعية وتحكم أعمال الناس تجاه بعضهم البعض. وهذه القوانين الطبيعية ليست من بنات أفكار العقول البشرية، ومن ثم فليس لإنسان أن يفرضها على آخر، بل هي قدسية المنبع تستمد أصولها الأولى من الدين.

والفيلسوف البريطاني "برتراند راسل" يضرب بالربا مثلا على الارتباط الوثيق بين الدين وقانون الطبيعة. فعلى امتداد العصور الوسطى كان القانون الطبيعي يحرم الربا، لأن أملاك الكنيسة كانت في جملتها أرضاً زراعية، وكان ملاك الأراضي الزراعية يقترضون ولا يقرضون، فكان تحريم الربا على هذا الأساس أوفق لمصالح الكنيسة وأنفع لها. ولكن ما أن ظهرت البروتستانتية، أي مذهب المعترضين، حتى انقلب الحال. فقد كانت الطبقة الوسطى الثرية من أشد المتحمسين للمذهب الجديد وأقوى المؤيدين له وكانت هذه الطبقة تقرض أكثر مما تقترض، ومن ثم فإن إباحة الربا كانت توافق هواها ومصالحها المادية، وهكذا أباحت الكنيسة الربا، وقيل في تبرير هذا التحليل أن الربا مما يوافق القانون الطبيعي؛ فكأن القانون الطبيعي قد دار مع موقف الكنيسة من الربا إباحة ومنعا.

وتأسيساً على ذلك فإن القانون الذي يحرم القتل ويعاقب عليه، هو في جوهره قانون طبيعي، في حين أن قانون تنظيم المرور مثلا ليس كذلك،

لأن الأول يضرب بجذوره في أرض الدين، بينما الثاني من وضع الإنسان ومن نتاج العقل البشري.

وأقوى ما يعترض به على تلك الحالة الطبيعية هو أن كل إنسان فيها يصبح وهو الخصم والحكم، أو وهو القاضي والجلاد، لأن عليه أن يعتمد على نفسه اعتماداً كلياً في الحفاظ على حياته. ومن هنا نشأت الحاجة إلى سلطة محايدة تكفل للحقوق التي يخولها القانون الطبيعي للإنسان ضمانات دستورية. وهذا هو السبب الرئيسي في قيام المنظمات السياسية.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى الفرق بين "الحالة الطبيعية" عند "هوبز" ومثيلتها عند "لوك". فهي عند "هوبز" حالة حرب ضروس يشنها الكل ضد الكل، وتكون حياة الإنسان في ظلها – كما قدمنا – (قذرة وحشية وقصيرة). ولكنها عند "لوك" عكس ذلك على خط مستقيم. وهو يقول: (... وهنا نجد الفرق الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب: وهما، برغم الخلط الذي وقع فيه بعضهم، حالتان بينهما من البعد ما بين حالة السلم وحسن النية والتآزر، والحفاظ، وحالة العداء، والحقد والعنف، والتدمير المتبادل). وغني عن القول أن الإشارة إلى "بعضهم"، مقصود بها الإلماع إلى "هوبز"، ونظريته عن الحالة الطبيعية.

ولسنا هنا في مجال الحديث عن القانون الطبيعي، فذلك بحث سوف نعالجه في أحد الفصول القادمة إن شاء الله. ولكن الذي يهمنا هنا بصفة خاصة هو مفهوم "لوك" عن الحكومات، والأساس الذي تقوم عليه. فهل

يرى كما رأي "هوبز" من قبله أن الحكومة تنشأ من موافقة المحكومين. أم أن له رأياً آخر مختلفا في جملته، وتفاصيله...!!

يقول "لوك" في مؤلفه المسمى: "الرسالة الثانية عن الحكومة المدنية"[1] "أنه لا يمكن إخضاع أي إنسان للسلطة السياسية لإنسان آخر، بغير موافقته التامة..". ولكن هل هذه الموافقة لا بد أن تكون إجماعية، أي موافقة جميع المواطنين، أم يكفي أن تكون موافقة الأغلبية؟؟

يرى "لوك" أن الإجماع ضروري فقط عند تكوين المجتمع، أي عند انضمام الأفراد بعضهم إلى بعض لتكوين مجتمع واحد، يخضع كله لسلطة واحدة عليا وبعد ذلك يكتفي بالأخذ بمبدأ الأغلبية. فالإجماع شرط أساسي لمنح صفة المشروعية للسلطة الحاكمة عموما. أما عندما يؤول الأمر إلى مجرد اختيار هذه الحكومة، أو تلك، فموافقة الأغلبية فيها كفاء وغناء.

وفي المرحلة الثالثة التي تصل فيها الحكومة فعلا إلى الممارسة الفعلية لسلطاتها تكون أغلبية النواب المنتخبين في المجالس التشريعية كافية لإصدار التشريعات التي لها عموما مساس بالحقوق الطبيعية للأفراد. وبأسلوب آخر فإن "لوك" يرى أن هناك مراحل ثلاث: الأولى لابد فيها من الموافقة الإجماعية، وهي المرحلة التي تقر فيها مشروعية السلطة الحاكمة بصفة عامة، وهذه هي مرحلة الاتفاق على تكوين مجتمع واحد، والمرحلة الثانية

([1]) Second Treatise of Civil Government.

تكفي فيها موافقة الأغلبية، وهي مرحلة اختيار حكومة محددة، والمرحلة الثالثة تكفي فيها أيضا موافقة الأغلبية وهي المرحلة التي تبدأ فيها هذه الحكومة المختارة في ممارسة سلطاتها التشريعية، حيث تكفي موافقة أغلبية النواب المنتخبين لإصدار أي قانون.

وإذا كان "هوبز" يرى أن الحكومة تقوم على أساس عقد يلتزم به المواطنون، وتتحلل هي من كل أحكامه ونصوصه، فإن "لوك" يرى أن هذا العقد ملزم للحكومة بقدر ما هو ملزم للأفراد الذين يكون من حقهم، طبقاً لأحكام العقد، إسقاط الحكومة والثورة عليها إذا أخلت بالتزاماتها التي نص عليها. ويجعل العقد الاجتماعي ملزماً للحكومة يكون "لوك" قد خطا خطوة على الطريق إلى الديمقراطية السليمة، وإن كانت هذه النظرة التقدمية إلى مفهوم الديمقراطية قد ضاقت بفعل الأهمية المفتعلة التي ألصقها بالملكية الخاصة حيث نادى بأن من لا يملكون لا يحسبون في عداد المواطنين.

وبرغم أن نظرية "لوك" في الموافقة تنطوي على بعض الأسس الديمقراطية المهمة التي أشرنا إليها في حينها، إلا أنها لا توفي على الغاية لعدة ثغرات أهمها أنه يجعل موافقة جميع المواطنين شرطاً أساسياً لقيام المجتمع السياسي. ثم هو لا يقف عند هذا الحد، بل ينادي بأن أي مواطن غير ملزم بالعقد الاجتماعي ما لم يوقع عليه، أي ما لم يوافق عليه. ومعنى ذلك أن الابن لا بد أن يوافق من جديد على العقد الذي وقعه أبوه. وهذه مبالغة غير معقولة فكيف يمكن أن نتصور عملياً أن يكون أبناء

الحادية والعشرين غير ملزمين بالنظام السياسي الموجود في بلادهم ما لم يجيزوه، ويرخصوا الدستور القائم عليه.

والواقع أن إحدى الصعوبات الأساسية التي تكتنف نظرية الموافقة هي أنه إذا كانت الموافقة شرطاً ضرورياً لتحقق الالتزام السياسي، فلا بد إذن أن ترفع سلطة الحكومة عن كل من لم يوافق على مبادئ الدستور الرئيسية. وعلى ذلك يكون من العدوان الصارخ محاسبة الشيوعيين بنصوص الدستور الأمريكي، كما يكون من التعدي السافر محاسبة الليبراليين بمقتضى دستور الاتحاد السوفييتي. فلا سلطان، على هذا الأساس، للحكومة على من لا يريد الالتزام بالدستور الذي تحكم بمقتضاه.

لا ريب أن هذا الوضع يؤدي في نهاية الطريق إلى ضعف سلطة الهيئة الحاكمة، بل وإلى تفسخ المجتمعات السياسية في مدى قريب أو بعيد.

فالموافقة إذن مبدأ لا يستقيم بالنظر إلى المزالق الخطرة، والعواقب الوخيمة التي يؤدي إليها. ثم هو أيضا لا يستقيم بالنظر إلى الممكنات الجائزة التطبيق. فهل من الواقع الممكن الحصول على الموافقة الإجماعية على كل دستور؟ وإن جاز ذلك في بعض الظروف، فهل هو جائز في كل الظروف..؟ ففي فرنسا صوت حوالي ثمانية ملايين فرنسي سنة ١٩٤٦ ضد دستور الجمهورية الرابعة، وامتنع مثلهم عن التصويت. فعلى أي أساس إذن التزمت هذه الملايين بأحكام دستور لم توافق عليه؟. وبحسب

نظرية "لوك" ماذا يمكن أن يكون موقفهم من الحكومة، وماذا يمكن أن يكون موقف الحكومة منهم؟.

ويبدو أن "لوك" كان يدرك سلفاً حرج هذا الموقف، فقال إن الاستقرار في أي بلد، والتزوج طبقا للقوانين المعمول بها فيه، دليلان على الموافقة الضمنية على نظامه السياسي. وهذا غير صحيح ولا هو مما يتفق مع أحكام العقل والمنطق، فقد يريد الإنسان الحياة في بلد ما ولكن بغير الشروط التي يتضمنها دستوره. فالشيوعيون في الولايات المتحدة لا يوافقون قطعاً على دستور تلك البلاد "البورجوازي" ولكنهم مع ذلك حريصون على الإقامة هناك.

ولا مراء في أن "لوك" قد خطا بنظرية الموافقة خطوة في الاتجاه الصحيح حين قال بأن موافقة الأغلبية ضرورية لقيام الحكومات ولإصدار التشريعات. وندرك أهمية هذه الخطوة إذا قابلناها بما نادى به "هوبز" من أن هذه الموافقة ليست ضرورية إلا عند تكوين المجتمع السياسي، وبعد ذلك لا مفر من إقرار الاستبداد، والحكم الملكي المطلق. ومع ذلك فإن مبدأ موافقة الأغلبية كما دعا إليه "لوك" مازال في حاجة إلى بعض الإيضاح لإزالة ما يكتنفه من غموض. أتلزم الأقلية بالخضوع لحكم الأغلبية، بلا تحفظات أو شروط؟ أفليس من حق الأقلية أن تقاوم الأغلبية إذا ساورها الشك، واعتورتها الريب في أحكامها، ونواياها؟. إننا إذا أقررنا بحق لأغلبية المطلق في الحكم لانتهى بنا الأمر إلى إقرار نوع من الحق

المقدس للملوك. فالطغيان هو الطغيان سواء مارسه حاكم فرد أو أغلبية حاكمة.

إن نظرية الموافقة عند "لوك" لم تحط بالأمر من جميع جوانبه، ولم تتقصاه من كل زواياه. فما زالت هناك بعض النقاط التي لا بد من أن نجلوها ونصل فيها إلى قرار نطمئن إليه، لا أقول كل الاطمئنان، ففي المباحث النظرية دائماً مجال لكل مشاء، بل أقول بدرجة معقولة بالنسبة للظروف المتاحة.

* * *

وكانت نظرية "روسو" في الإرادة العامة إحدى المحاولات الذكية للإجابة على هذه الأسئلة الحائرة بغير قرار. فهو يقول: "لقد ولد الرجال أحراراً، ومع ذلك فهم مكبلون بالأغلال في كل مكان... فما الذي يجعل ذلك أمراً مشروعاً؟".

نعم، ما الذي يجعل ذلك أمراً مشروعاً..؟ وبعبارة أخرى، ما هي الدوافع التي تجعل الرجال الأحرار يخضعون للسلطة السياسية؟ وهل هذا الخضوع مما يتنافى مع الإحساس بالحرية؟ أم أنه خضوع إرادي نابع من ذاتية الإنسان، فلا جبر فيه ولا قهر.؟

وأول ما فعله "روسو" للإجابة على هذه الأسئلة أن بدأ بالافتراض المبدئي الشائع في عصره، وهو أن الإنسان أناني بطبعه، بل بطبيعته. وبناء

على هذا الافتراض فلا ينتظر منه أن يرضخ لشيء، أو أن يقبل شيئاً لا جدوى فيه ولا نفع يرتجى له منه. وبذلك فإنه "ليس من الحتم اللازم على أي إرادة "أي إنسان" أن توافق على أي شيء لا يكون في صالح الكائن الذي يريد".

ومن ثم فإنه إذا كان الرجال الذين ولدوا أحراراً قد أصبحوا اليوم مصفدين بالقيود، فلا بد أن يكون ذلك تحقيقا لمصلحة يتوخونها. ف "من يولدون أحراراً ومتساوين يتخلون عن حريتهم، لا لشيء إلا لتحقيق منفعتهم الخاصة".

فمعيار الحكم هو إذن تحقيق المنفعة الخاصة. وفي سبيلها يتنازل الإنسان مختاراً عن حريته. ولا يقال عن مثل هذا الإنسان إنه عبد ذليل. لأن الذلة هي أن تراد على شيء لا تبغيه، وتضطر إليه بالقسر والقمع. أما أن تتنازل طواعية عن حريتك سعيا وراء نفع ترتجيه، فذلك تصرف حر، قائم على الحرية الكاملة في الاختيار. فالكاتب الذي يحبس نفسه في مكتبه لتأليف قصة يجني من ورائها ثروة أو شهرة، أو كليهما، ليس عبداً بل رجلا حراً حرية أهلته لاختيار الطريق الذي يوصله إلى ما يريد. وصاحب المتجر الذي يقف في محله طوال النهار والليل، ويأتمر بأمر العملاء، ويلبي طلباتهم، ليس عبداً، بل هو رجل يتمتع بكامل حريته التي مكنته من اختيار السبيل المؤدي إلى ما فيه صالحه ونفعه.

وعلى ذلك فإن السلطة الجديرة بطاعة الإنسان وخضوعه، هي تلك التي لا تقوم بأعمال معاكسة لمصلحته، هادمة لما فيه خيره ونفعه. وهو يقول بهذا الصدد: "المشكلة هي أن نجد مشكلا من المؤسسات يسارع إلى الدفاع بكل قوته العامة، عن كل شخص ينتمي إليه، وحماية ممتلكاته، وفيه يتمتع كل عضو، برغم ارتباطه بالجميع، بحريته التي كان يتمتع بها من قبل، ولا يكون لأحد غيره سلطان عليه".

ولا يبقى بعد ذلك إلا تحويل الإحساس بالمصلحة الخاصة إلى إحساس بالالتزام المعنوي تجاه المؤسسة التي تكفل هذا الصالح وتحميه. وهذا هو عين ما تتوخاه نظرية الإرادة العامة كما قدمها لنا "جان جاك روسو"؛ فأعضاء المؤسسة يهتمون بمصلحة بعضهم البعض، كما يهتمون بالمصلحة العامة. وهذا الاهتمام يسمو ولا شك فوق الاهتمام الشخصي المحدود بالمصلحة الخاصة التي كانت من قبل مدار الاهتمام، ومركز سعي الإنسان، وغاية جهده.

فكعضو في المجتمع يجب عليَّ أن أحس بأن الإرادة العامة، هي إرادتي الخاصة، لأن هذه الإرادة تستهدف الصالح العام الذي هو صالحي. وعليَّ أن أطيع الحكومة، ما دامت هذه الحكومة تعمل لتحقيق الإرادة العامة، فبإطاعتها إنما "أطيع نفسي فقط، وأظل حراً كما كنت من قبل" فأنا رعية خاضع لحكومة راعية، ولكنني أبارك مختاراً كل قانون يقيد حريتي. وقد أحاول الانغماس في شهوتي الخاصة ولكنها ضد الإرادة العامة، وهي بهذه المثابة إرادة أدنى وأحقر، تشكل الغل الحقيقي الوحيد على ذات

الإنسان العالية؛ فإرادة الإنسان السوية عون أصيل للإرادة العامة، أما الشهوة فهي نزوة عارمة طارئة تعطل الإرادة الخاصة والإرادة العامة على حد سواء.

ولقد أشرنا من قبل إلى بعض الصعوبات التي تحيط بنظرية الإرادة العامة؛ فيبدو غير مقنع ما يقوله "روسو" من أن إجبار الفرد على الامتثال للإرادة العامة إنما هو في حقيقته إجبار له على الانصياع لإرادته "الحقيقية" أي إجبار له على أن "يكون حراً". ولعل ما كان يدور في خلد "روسو" هو أن الفرد يرى في القانون بوجه عام المستوى الذي يجب أن يرتفع إليه في سلوكه تجاه الآخرين، ولكنه مع ذلك قد تسول له نفسه تنكب طريق القانون، فتكون القوة التي ترده إلى المحجة كأنما هي نابعة من إحساسه بما هو حق وواجب.

بيد أنه يمكن الرد على هذه الدعوى بأنه مع القوة تنعدم التلقائية، فإذا أجبرت القوة المادية إنسانا على الامتثال للقانون، فإن هذا الامتثال يقع بحكم القوة، لا يوحي من اختياره الحر. فبديهي أن لا حرية في ظل القوة، ولا اختيار مع الجبر.

وأقوى من هذا دحضاً لنظرية الموافقة عند "روسو" هو أنه ماذا يحدث إذا افترضنا أن الفرد لا يعترف بأن القانون هو المستوى الذي يجب أن يتشبث به في سلوكه إزاء الآخرين، وأنه يعترض عليه لأسباب خلقية هو مقتنع بها كل الاقتناع؟ مثال ذلك قانون الدعارة.

فقد لا يرى بعض الأفراد أن هناك من الأسباب القوية ما يجعلهم على استعداد للرضوخ لهذا القانون، ومن ثم على الالتزام به، وتقبل العقوبة إن هم خالفوه. فكيف يمكن أن يقال، والحال هذه، أن إجبار الفرد على الرضوخ للإرادة العامة هو إجبار له على الامتثال لإرادته الحقيقية؟ إنه لا مشاحة في أنه في بعض الحالات لا بد أن تتناقض أو تتصادم الإرادتان الخاصة والعامة.

غير أن "روسو" لا يعترف بإمكانية وجود هذا التناقض، ما دام أن القانون لا بد له أن يعبر عن الإرادة العامة. وفي هذه الحالة تكون الإرادة العامة موجهة لتحقيق الصالح العام الذي يصبح نقطة الالتقاء بين الإرادتين العامة والخاصة، لأن الفرد السوي لا بد أن يسعى هو الآخر لتحقيق الصالح العام. وبذلك فإن الفرد – بحسب مفهوم "روسو" – يجب أن يريد الإرادة العامة، أي يجب أن تتفق إرادته الخاصة مع الإرادة العامة، أو بالأحرى مع القانون الذي يقيده، ويحدد له الخط الذي يسير عليه. فإذا كان الصالح العام يفهم منه "الأفضل لكل المعنيين" وإذا كانت الإرادة العامة يفهم منها ما يريده أي شخص يريد تحقيق ما هو "الأفضل لكل المعنيين"، فإن من البداهة أن الإرادة الخاصة، والإرادة العامة تلتقيان عند مفهوم الصالح العام.

ومعنى ذلك أن كل شيء يتوقف الآن على ما إذا كان القانون يتوخى فعلا تحقيق "الأفضل لكل المعنيين"، والأهم من ذلك، ما إذا كان الجميع متفقين على أن هذه هي بالفعل الغاية التي يتغياها القانون. أما بالنسبة

لروسو فالأمر مبتوت فيه بلا خلاف؛ فالجمعية العامة التي تضم ممثلي الأمة هي التي تحدد مفهوم الإرادة العامة، وتعبر عنها بالتصويت الذي يقرر ما هو الأفضل بالنسبة للجميع. وهذا القرار يلزم من عارضوه، كما هو ملزم لمن وافقوا عليه، فليست المسألة مسألة إقناع واقتناع، بل هي مسألة الضرورة التي لا مهرب منها، فما تقرره الجمعية، أو المؤسسات البرلمانية بوجه عام، هو الأفضل بالضرورة لا بالإقناع.

وبناء على ذلك فإن الأقلية لا بد أن توفق بين إرادتها، والإرادة العامة التي تقررها الجمعية، ولا يجب أن تشعر من جراء ذلك بعواطف المقهور المغلوب على أمره، بل بالعكس عليها أن تغبط نفسها إن منعت من ارتكاب أي خطأ كان من المحتمل أن يحرمها من الحصول على ما تريده بالفعل، وهي لا تدري. هذا هو منطق "روسو" في نظرية الموافقة. ولكنه منطق لا يسلم من المطاعن. فالتصويت لا يعبر إلا عما تريده الأغلبية، أو بالأحسن، عما تعتقد الأغلبية أنه الحق.

ويبقى بعد ذلك من حق أي عضو أن يرى رأياً مخالفاً، وأن يؤمن باعتقاد مغاير، ولا يطعن هذا في أنه هو أيضاً يستهدف تحقيق الصالح العام. ومعنى ذلك أن إرادتين مختلفتين قد تتوخيان نفس الهدف وهو الصالح العام، أي أن الاتفاق على الهدف ليس بالحتم اللازم دليلا على توحد الإرادات التي ترمي إليه وتتغياه.

ولعل هذا هو أغرب جوانب نظرية الموافقة عند "روسو" فهو يحاول أن يجعل الموافقة عامة بمجرد أن تتخذ الأغلبية قرارها عن ثقة واقتناع أمين. ويمكن إذن قسر المخالف على الطاعة، لأنه في حقيقة أمره ليس مخالفاً على الإطلاق، بل هو إنسان ضال لا يعرف تلقائيا وعلى وجه الدقة ما يريد. فلا غضاضة في أن تقسره الأغلبية على الاهتداء إلى كنه إرادته الحقيقية. ومن ثم فإن الموافقة هنا تفتقر إلى دلالتها العادية القائمة على الاختيار الحر، لأنها تصبح إجبارية. فأنا أوافق لا لأني أريد، بل لأني أيضا مضطر إلى أن أريد.

فالموافقة على الإرادة العامة هي موافقة إجبارية، لا اختيار فيها، ومن هنا تنشأ السلطة السياسية. فلا بد لجميع المواطنين من أن "يوافقوا" على هذه السلطة طالما أنها تتوخى الإرادة العامة. وما دامت الموافقة على الإرادة العامة تكون بالقوة الجبرية حيث يتعذر الاختيار الحر، فإن الموافقة على السلطة السياسية هي بالمثل بالقوة الجبرية، حيث يتعذر حصول الاختيار الحر.

ومن نافلة القول أن هذه النتيجة التي توصل إليها "روسو" هي إفساد صريح لمعنى الموافقة، لأنه جعلها قرينة للجبر. ولا يتأتى في المنطق، وحكم العقول أن يكون النقيض قرينا لنقيضه، ومع ذلك يظلان نقيضين. فالأوفق أن تسمى الموافقة جبراً، لأنها تصبح كذلك بالفعل في المفهوم الذي قدمه لنا "روسو" في نظريته عن الموافقة.

حاولنا حتى الآن أن نلقي بعض الأضواء على نظرية الموافقة عند كل من "هوبز" و"لوك" و"روسو" تمهيداً للوصول إلى رأي في ماهية إرادة الأمة. ولقد تبين من عرضنا لآراء هؤلاء الفلاسفة أن أبعاد هذه النظرية تتلخص في ثلاثة:

أولاً: أن الإنسان ولد حراً، ومن حقه أن يظل كذلك، وليس لأي سلطة أن تتحكم في ضميره وتستبد بوجدانه مهما كانت صفة هذه السلطة وطبيعة نواياها. ومن ثم فإن للإنسان مطلق الحرية في اتخاذ ما يراه من قرارات، وسلوك النهج الذي يبتغيه في الحياة.

ثانياً: أن حياة الإنسان الاجتماعية، أي ارتباط حياته بالمجتمع الذي يعيش فيه تفرض عليه بعض القيود والالتزامات التي لا بد وأن تحد من تلقائية سلوكه، وتصرفاته، وهذه القيود تتمثل في السلطة السياسية التي تأخذ بين يديها مهمة تنظيم الحياة الاجتماعية.

ثالثاً: ومع ذلك فلا يمكن أن تقوم هذه السلطة غصبا عن الأفراد، وقسرا لنوازعهم وحقوقهم الطبيعية، لأن ذلك لو سلم به فلن يؤدي إلا إلى هدم كيان الإنسان كإنسان حر عاقل، له إرادة تخوله القدرة على الاختيار. ومن هنا نشأت فكرة الموافقة: أي أن هذه السلطة لا بد أن تأتي وتذهب، بناء على موافقة الأفراد حتى يمكن التوفيق بين الحاجة إلى هذه السلطة، وحاجة الأفراد إلى الحرية التي هي حق لهم بحكم الميلاد. والتوفيق بين هاتين

الحاجتين هو من أعقد المشكلات التي تحيط بهذه النظرية، مما جعل النظريات التي شرحناها آنفاً مفتوحة لمطاعن، ومآخذ أشرنا إليها في حينها.

وعندي أن أي محاولة لإحداث هذا التوفيق لابد أن تجرى على أساس هاتين الحقيقتين: أولا أنه لا يمكن للإنسان أن ينفرد بأحكامه في كل شيء، أي أنه لا ينبغي أن يذهب مذهبه الخاص لا يلوي على شيء، أو على أحد. بل عليه أن يأخذ في اعتباره أن حياته في المجتمع تفرض عليه مسئوليات والتزامات. ثانياً: وبرغم ذلك فلا بد أن تكون هناك أسباب قوية تجعل الإنسان يتنازل عن حقه في اتخاذ قراراته بنفسه لإنسان آخر، أو هيئة أخرى. فمع وجود هذه الأسباب ينعدم معنى القمع والقسر، إذ أنه حيث يكون لديك سبب يحدوك إلى عمل شيء فلا معنى للقول بأنك مقهور عليه، أو مضطر إليه.

ولعلنا نستطيع تقريب ما نعنيه إلى العقول إذا ضربنا مثلا بدور الطبيب في المجتمع، فكيف نستطيع قبول سلطة الطبيب؟؟ لا شك أن لكل منا مطلق الحق في معاملة "صحته" على النحو الذي يريد، ولكننا في حالتنا العقلية السوية، نتنازل عن هذا الحق إلى الطبيب الذي نثق بعلمه، وتكل إليه أمر العناية بصحتنا. فهل يمكن أن يقال إننا نفعل ذلك بسبب قوة خارجية قاهرة؟؟

وكذلك الأمة التي تريد أن تدخل عصر الذرة، وتطلق الصواريخ، والأقمار الصناعية، تكل أمر العناية بهذه المخترعات إلى العلماء

والمتخصصين. فهل يمكن اتخاذ ذلك قرينة على أن هذه الأمة غلبت على إرادتها، أم الأوفق أن يقال إنها تصرفت بوحي من إرادتها الواعية، لأنه لا يمكن أن تتحقق هذه الإرادة إلا عن طريق هذا الإجراء، ونعني به ترك الأمر في يد العلماء والمتخصصين؟؟

فالفرد الذي يكل أمر العناية بصحته إلى الطبيب الذي يلزمه بسلوك معين ليس عبداً وليس شخصاً فاقد الحرية، لأنه إنما يفعل ذلك بملء إرادته توخياً لغاية أبعد، هي الحفاظ على حياته.

وكذلك الأمة التي تكل أمر شئونها العلمية الدقيقة إلى الخبراء، والفنيين، ليست أمة مغلوبة على أمرها، أو فاقدة الحرية، لأنها إنما تقوم بهذا العمل مختارة غير مضطرة، تحقيقاً لغاية أبعد هي اللحاق بركب العلم والتقدم.

فهناك أمور لا بد من أن يترك أمر البت فيها لغيرنا، لأن تشبث كل منا برأيه اعتماداً على حريته وما له من حقوق يؤدي إلى الخلط والضياع. فمثلا في لعبة "كرة القدم" لا بد أن يكون هناك حكم يصدع اللاعبون بأمره، إن حقاً وإن باطلا، حتى تستطيع اللعبة أن تمضي في طريقها وتحقق غرضها في إمتاع المتفرجين. وبالطبع تكون هناك دائما فرصة لمؤاخذة الحكم إن أخطأ بعد أن تنتهي اللعبة، ولكن في أثنائها لا ينتقص من حرية اللاعبين والمتفرجين أن يتنازلوا عن حقهم في اتخاذ قراراتهم للحكم، لأنه

بغير ذلك لا يستقيم اللعب ويفسد الأمر بالنسبة للاعبين والمتفرجين والحكم على حد سواء.

والذي نستخلصه من هذه الأمثلة هو أن تنازلنا عن جزء من حريتنا وبعض حقوقنا لشخص ما، أو لبعض الأشخاص، أمر مشروط بتحقيق من تنازلنا له للغرض الذي كان من أجله التنازل؛ فالطبيب الذي يفشل في العناية بصحتنا غير جدير بأن نتنازل له عن حقنا في اتخاذ القرار الذي نراه بشأن صحتنا، وكذلك الحال مع العالم في معمله والحكم في أرض الملعب.

وليس المقصود بهذا الشرط إعفاء من يرفض الالتزام طواعية بالسلطة السياسية من الخضوع لها جبرا وعنوة. وإنما المقصود أن ممارسة السلطة مشروطة بتحقيق الغاية أو الغايات التي من أجلها كان وجودها. فللحكومة متى أخلصت للغرض من قيامها أن تمارس سلطتها المشروعة ضد أولئك الذين يحتمل أن يعارضوا في وجودها أساساً. ولا ريب أن الفشل في ممارسة السلطة يؤدي إلى إفلات الأمر من بين يديها، وإفشال مسعاها، ولكن لا ريب أيضاً في أن "ممارسة السلطة" لا يعني دائما "استعمال القوة" إذ الأصل هو الإقناع لا الجبر. فالعبرة ليست في أن الإنسان لا بد أن يوافق على السلطة أو لا قبل أن تستطيع هذه السلطة القيام بعملها، ولكن في أنه لا بد أن يقتنع ابتداء بضرورة الالتزام بهذه السلطة قبل أن يعتبر نفسه ملتزما بها ويترتب على هذا المنطق نتيجتان:

أولاً: أنه ينبغي على الحكومة الديمقراطية أن تلجأ إلى الإقناع سبيلا إلى إثارة الإحساس بالالتزام بالسلطة السياسية لدى جميع المواطنين، فإن هذا الإحساس هو الذي يحفز الفرد إلى تعديل إرادته لتوافق إرادة الأمة ككل، وهي الإرادة التي تمثلها الحكومة الديمقراطية غالبا.

ثانيا: أنه حين يتعذر – برغم اصطناع وسائل الإقناع المختلفة – الحصول على موافقة البعض على السلطة، فلا مفر من اللياذ بالقوة حتى لا يفلت الأمر من يد الحكومة، وينقلب الحال فوضى.

ولا ينبغي أن تزعجنا مسألة معارضة البعض للسلطة السياسية، أو شذوذ بعض الإرادات عن الهدف العام للأمة، أو إرادتها العامة؛ فتلك هي سنة الحياة التي لن تجد لها تبديلا، إذ في كل قضية لا بد أن يكون هناك مؤيدون، ومعارضون ولا يختلف الحال من قضية إلى أخرى إلا في نسبة هؤلاء إلى أولئك. وأكاد أقول إن من أكبر مزايا الديمقراطية التي تكفل لها البقاء الأطول بالقياس إلى أنظمة الحكم الأخرى هو أنها تسمح بوجود المعارض، كما تبارك وجود المؤيد؛ فهي بذلك تتيح المتنفس السلمي للآراء النافرة، والإرادات الشاذة، والأحاسيس الغامضة، حتى تعطي لنفسها فرصة الطب لها، ومعالجتها بالحيلة والإقناع كلما وجدت إلى ذلك سبيلا.

ومن الحق أنه إذا كانت هناك بصفة عامة أسباب قوية لقبول الالتزام بالسلطة السياسية، فإن هناك أيضا في بعض الحالات الخاصة أسبابا بالمثل قوية لمعارضتها، والوقوف في وجهها. فمثلا، إذا كانت الحكومة تستمد

سلطتها من الدستور فلا شك أنها بمخالفاتها الدستور تعطي سبباً قويا لمعارضتها. وإذا أصدرت إحدى الحكومات قانوناً يجافي المبادئ الخلقية يكون من حق المواطنين عدم الامتثال له. مثال ذلك قوانين الاضطهاد العنصري في البلاد التي تنتهج سياسة التفرقة بين الأجناس.

ولعلنا لا نجد أوفق لختام بحثنا في نظرية الموافقة، من تلخيص المبادئ التي نادى بها "جيرمي بنثام"، واعتبرها لازمة لأي حكم ديمقراطي(١). فإن هذه المبادئ هي بعينها القواعد التي تنبني عليها نظرية الموافقة، بمعنى أنه إذا قامت السلطة السياسية، والتزمت بهذه المبادئ، فإنه يمكن القول حينئذ بأنها سلطة تحكم بناء على موافقة الأمة.

وهذه المبادئ هي:

أولا: من المسلم به أنه يجب أن تكون هناك سلطة، سواء في ذلك الدول الديمقراطية والدول الديكتاتورية، بيد أن الفرق بين السلطة هنا والسلطة هناك، يتجلى في أنه بدلا من تركيز السلطة في يد الديكتاتور، فإنها في الدول الديمقراطية تتوزع على جميع الهيئات والمؤسسات البرلمانية الحاكمة.

ثانيا: إن الأشخاص الذين يتولون السلطة لا بد أن يستمدوها من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر؛ فالشعب هو مصدر السلطة، ولا مصدر لها غيره.

---

(١) راجع البحث الذي كتبه **Bentham** وأسماه: **A Fragment on Government.**

ثالثا: إن السلطة لا تبقى إلى الأبد في يد حكومة بعينها لا تتغير ولا تتعدل، بل يجب أن يتم، بين حين وآخر، تغيير الحكومات حتى تستطيع المصالح المختلفة التي تعبر عنها هذه الحكومات المختلفة، أن تتمازج، وتتآلف، وتتعايش، وطريقة هذه التغيير الحكومي هي، بالطبع، الانتخاب الذي يجرى بعد كل فترة محددة من الزمان.

رابعاً: الحكومة مسئولة أمام الأمة، أي أن عليها، قبل أن تمارس سلطتها ضد الشعب، أن تقدم له المبررات المقنعة التي تدعوها إلى فعل ذلك.

خامسا: إن حرية الصحافة لا بد أن تصان وتكفل، أي أنه لا بد أن يكون هناك ضمان بأن يستطيع كل رد، بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، الإفصاح عن شكاواه وآلامه أمام المجتمع بأسره.

سادسا: وكذلك حرية التجمع، لا بد أن تصان، والمقصود بحرية التجمع هو حرية الساخطين على السلطة الحاكمة في تبادل الأفكار والعواطف، وممارسة كل أساليب المعارضة ما عدا الثورة، واللجوء إلى وسائل التخريب. ومعنى ذلك أن أولئك الذين لا يوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السلمي عن سخطهم في محاولة لكسب المتعاطفين والمؤيدين، فإذا تجاوزوا هذا إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ إلى نفس الأسلوب لقمعهم، وجبرهم على السير في الخط الذي ارتضته الغالبية.

والآن، وبعد أن استعرضنا نظرية الموافقة، ما الرأي في إرادة الأمة؟؟.. هل توجد مثل هذه الإرادة في الواقع، أم أنه لا وجود لها إلا في فلسفات الديمقراطيين– الكلاسيكيين؟

سبق أن قلنا إن إرادة الأمة بمفهومها الكلاسيكي المعروف، شيء لا وجود له. وألمحنا من خلال حديثنا عن نظرية الموافقة، إلى أن وجودها ليس شرطاً أساسياً لتحقق الديمقراطية الصحيحة. وأريد بمفهوم إرادة الأمة الكلاسيكي أن توجد هذه الإرادة على مدار الحكم قوية، فعالة، مؤثرة، وأن ليس للحاكم أن يزيد عليها أو ينقص منها، أو أن يحيد قيد أنملة عما تفرضه وتمليه.

ومن الحق أن هناك حالات تتكون فيها إرادة للأمة قوية، موحدة بدرجة تسوغ للكلاسيكيين موقفهم. من ذلك مثلا إجماع الأمة المستعمرة على طرد المستعمر الغاصب[1]، ولكن هذه الحالات لا تبرر إطلاق القول بأن الحكم لا يكون ديمقراطياً ما لم يعبر الحاكم عن إرادة الأمة، فهذه الإرادة إن وجدت في بعض حالات الأمة لا توجد في بعضها الآخر، كما لا تتوفر الحالات الخاصة المولدة لهذه الإرادة في كل الأمم التي تحكم حكما ديمقرطياً؛ وبذلك يكون من التعسف المعرقل للتطبيق الديمقراطي اشتراط التعبير عن إرادة الأمة، لأن هذه الإرادة لا وجود لها في كل حين وكل مكان.

---

(1) راجع ما كتبناه عن الإرادة في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب لمعرفة ماهية إرادة الأمة في مثل هذه الحالات.

إذن، فكيف يمكن التوفيق بين ما نقوله من انعدام هذه الإرادة، وبين الديمقراطية باعتبارها حكم الشعب؟؟

إن نظرية الموافقة التي قدمناها آنفاً تتضمن الجواب على هذا السؤال؛ فحيث قام الحكم على موافقة المحكومين، فلا مطعن على ديمقراطيته، ولا ثغرة ينفذ منها لاتهامه بالاستبداد والديكتاتورية. ولقد أمدتنا نظرية الموافقة ببعض المبادئ والشروط التي إن توافرت تحققت موافقة المحكومين على الحكم وبالتالي تحققت الديمقراطية في جوهرها الأصيل.

والواقع أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ليست علاقة إرادة يفرضها الواحد على الآخر، لأنه لو فرض الحاكم إرادته على المحكوم كانت الديكتاتورية وكان الاستبداد. ولو فرض المحكوم إرادته على الحاكم أصبح الأمر فوضى. أولا: لأن هذه الإرادة، كما قدمنا، لا وجود لها إلا في حالات خاصة، فكيف يمكن أن يقف الحاكم مكتوف اليدين في انتظار ما تمليه عليه إرادة توجد أحياناً، ولا توجد في أغلب الأحيان؟ وثانياً: لأن هذه الإرادة في الحالات التي توجد فيها قد لا تكون من الوعي والأصالة بحيث لا يكون حملها إلى عالم التنفيذ هو أسلم الطرق للوصول إلى الهدف المنشود. ثم ثالثاً لأن التعرف على إرادة الأمة في الحالات التي لا يكون الإجماع فيها ظاهراً يتطلب كما قلنا في الفصل الأول، اصطناع وسيلة بالغة الدقة لوزن بعض الإرادات ضد بعضها الآخر، حتى يمكن تغليب إحداها

على الأخرى، بحيث يمكن أن يقال إن هذه الإرادة أو تلك هي إرادة الأمة، أو غالبيتها.

وأثناء هذه العملية لا بد أن تتجلى حكمة الحاكم وقدرته على التمييز والتفضيل بين شتى الإرادات المتصادمة؛ فمثلا لو فرضنا أن المنتجين الزراعيين يريدون زيادة سعر أردب القمح وأن هذه الزيادة ستؤدي إلى زيادة سعر الرغيف الذي يريد المستهلكون خفضه بدلا من زيادته، فما هو موقف الحاكم من هاتين الإرادتين المتصادمتين؟

هل يجيب إرادة المنتجين.. أم إرادة المستهلكين..؟؟ أم تراه يلجأ إلى حل وسط بأن يجيب هذه وتلك بقدر؟؟ أم لعله قد يلجأ إلى تحميل خزينة الدولة تكاليف زيادة سعر أردب القمح وخفض سعر الرغيف في آن واحد؟؟

هذه وغيرها أسئلة جوابها عند حصافة الحاكم وحده وقدرته على الحكم والتفضيل، ولولا هذه القدرة، وتلك الحصافة، لانتكس حال الحكم إلى حمأة الفوضى، ووحشية التصادم. ولعل ما يقوله "إدموند بيرك" Edmund Burke عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين النائب وناخبيه ينسحب أيضا على ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الحاكم والمحكومين. يقول "بيرك" في مقال له بعنوان (خطاب إلى الناخبين في بريستول) Speech to the electors of Bristol:–

(ولا بد أن يكون لرغباتهم وزن لديه، ولآرائهم احترام عظيم، ولأعمالهم رعاية دائمة. إن من واجبه أن يضحي من أجلهم براحته، ومسراته، وملذاته، وفوق كل شيء، وفي جميع الحالات، أن يفضل صوالحهم على صالحه الخاص. ولكنه لا ينبغي أن يضحي من أجلك، أو من أجل أي إنسان، أو جماعة من الناس، برأيه المحايد، وحكمه الناضج، أو بضميره المستنير. إن ناخبك ليس مدينا لك بجهده وحسب، بل أيضا بحكمته، وهو إذ يقدمها قربانا على مذبح رأيك، لا يسدي إليك صنيعا، بل يخونك، ويغدر بك. فإذا كان الحكم مسألة إرادة أي من الجانبين، فإرادتك بلا نزاع، ينبغي أن يكون لها المحل الأعلى. ولكن الحكم والتشريع مسألتان لا تخضعان للهوى، بل للعقل والحكمة، وأي حكمة في أن يسبق القرار المناقشة، في أن تختص مجموعة من الناس بالتفكير، وأخرى باتخاذ القرارات. وفي أن يكون أولئك الذين يتوصلون إلى النتائج على مبعدة ثلاثمائة ميل من هؤلاء الذين يصغون إلى المناقشات؟).

وفحوى هذا الكلام أن الحاكم الديمقراطي ليس ملتزما حرفيا بما يريده المحكومون بل إن من واجبه أن يستخدم ملكاته وقدراته، للتوصل إلى قرارات وأحكام، بشأن القضايا التي تواجهها بلاده، قد لا تخطر على بال أحد من المحكومين. وكل ما هو مطلوب من الحاكم في مثل هذه الظروف أن يلتزم جانب الإخلاص والأمانة في أحكامه، وأن يعول على أن التجربة سوف تثبت صدق حكمه وفراسته.

وغني عن الذكر أنني حين أقول "الحاكم الديمقراطي" فإنني أعني ذلك الحاكم الذي يأتي إلى الحكم بالطريق الديمقراطي، أي بالانتخاب الحر المباشر، ويقيم حكمه على أساس برلماني، أي على أساس أن الموافقة البرلمانية ضرورية لشرعية أي قرار يتخذه.

وتبعا لهذا المفهوم فالحاكم الديمقراطي ليس حاكما فردا، بل هو يستند إلى التأييد البرلماني، كما يعاونه على التوصل إلى أحكامه وقراراته طائفة من المستشارين والخبراء المتخصصين. وتكون مهمته على ذلك، ليست مجرد إتباع الرأي العام، بل استخدام سلطته، ونفوذه لتأييد الصالح من المقترحات التي تقدمها إليه مجموعة الخبراء والمستشارين الذين هم بطبيعة الحال أقدر من غيرهم على معالجة القضايا المطروحة، وإيجاد الحلول المناسبة لها. وليس في هذا افتئات على الأمة، أو استبداد بها، لأنها أولا عن طريق حقها المطلق في اختيار من يمثلها – هي مصدر السلطة لأنها هي التي تمنح الحاكم الثقة التي بغيرها لا يستطيع أن يحكم، أو أن ينفذ قراراته. ثم هي ثانيا تستطيع أن تسحب ثقتها من الهيئات الحاكمة، بما في ذلك المؤسسات البرلمانية كلها، عن طريق الانتخاب العام الذي يتكرر كل فترة محدودة من الزمان، وذلك إذا ما أساءت استغلال ثقة الأمة وتخبطت في أحكامها.

والحقيقة أن محاولة الحكومة استرضاء المحكومين بالجري وراء نزعاتهم، وأهوائهم، هي أقصر الطرق للانتهاء بالحكم الديمقراطي إلى الفوضوية، فعلى الحكومة أن تستجمع عزيمتها، وتمضي لتنفيذ ما تعتقد أنه الحق، لا

أن تقف عاجزة، حسيرة تدفعها الرياح في كل اتجاه، وليس معنى ذلك أن تعزل الحكومة نفسها عن التيارات الفكرية التي تموج بها الأمة، فهناك من غير شك آراء لها وزنها، وقيمتها، تظهر في الصحف الحرة، والندوات الخاصة، ولا بد أن تكون الحكومة الديمقراطية على جانب من الحساسية يمكنها من التقاط الصالح من هذه الآراء، وعرضه للمناقشة، والتمحيص في المؤسسات البرلمانية، وفي اجتماعات الخبراء والمستشارين.

ثم إن هناك حالات لا تجد الحكومة فيها مفرا من الامتثال للرأي العام. مثال ذلك موقف الحكومة البريطانية إبان حرب السويس سنة **١٩٥٦** من الرأي العام البريطاني الذي كان يلح في إنهاء هذه الحرب، ويطالب حكومته بسحب قواتها والعودة إلى أرض الوطن. فلو أن الحكومة تجاهلت هذا الرأي العام لعرضت بلادها لمصاعب كثيرة، قد يكون من بينها الاكتواء بويلات حرب ذرية طاحنة.

وهناك حالات أخرى يصر الرأي العام فيها على تجاهل مشورة المتخصصين، والأمثلة على ذلك كثيرة وهي أكثر ما تكون في المسائل الخلقية عموما؛ فقد يرى علماء النفس أن السماح بمزاولة الدعارة علاج ناجع لكثير من الأمراض النفسية التي تصيب الشباب في سني المراهقة والفتوة، ولكن الرأي العام في أكثر بلاد العالم قد أجبر الحكومات على عدم الأخذ بما يراه المتخصصون بهذا الصدد، والانصياع له بإلغاء الدعارة، وتحريم مزاولتها.

وليس ما يدعو إلى افتراض أن الرأي العام يكون دائما على صواب في مثل هذه المسائل، وليس أيضا ما يدعو إلى افتراض أن الصواب يكون فقط حليف هذه المسائل، وليس أيضا ما يدعو إلى افتراض أن الصواب يكون فقط حليف الرأي الرسمي إذن؟؟ إذن فالمحك الأساسي هو المناقشة والبحث، وهو الأمر الذي تتيحه أنظمة الحكم الديمقراطي، وتكفله إلى أقصى الآماد المعقولة.

وفي أي من هذه الحالات فإن رجل السياسة لابد أن يبدي من المهارة ما يعصمه من أن يجرفه رأي عام مضلل، أو من أن يتعرض لسخط الجماهير نتيجة اقتناعه برأي يناقض إرادتها مناقضة صريحة، ومحاولته فرضه بطريقة فجة، مجافية لما ينبغي أن يتصف به السياسي من المرانة، والحنكة، وسعة الحيلة. ولست أحب أن يفهم من هذا الكلام أنني أحبذ الخداع السياسي الذي يصطعنه الدكاترة، والحكام الأفراد؛ فالفرق واضح بين الحاكم الديمقراطي، والديكتاتور المستبد، حيث يأتي الأخير إلى الحكم بالخداع، ويستمر فيه بالخداع والقمع، بينما الأول يدين بسلطته إلى الشعب الذي يمنحه ثقته بالانتخاب الذي يتجدد بين كل حين وحين.

وخلاصة بحثنا في "إرادة الأمة" هي أن هذه الإرادة ليست الركيزة التي يستند إليها الحكم الديمقراطي كما زعم الديمقراطيون الكلاسيكيون، لسبب بسيط هو أنها لا وجود لها في أغلب الأحيان. وإنما المتكأ الذي يرتكز عليه الحكم الديمقراطي، ولا يمكن له أن يقوم بغيره، هو "موافقة" الأمة عليه، وهي الموافقة التي تمنح أو تمنع عن طريق الانتخاب الذي

يجري بعد فترات بعينها الدستور. ولكي تتحقق هذه الموافقة لا بد من توفر عدة شروط ذكرناها في حينها، وهي عموما تتمثل في الطريقة التي توزع بها السلطة بين الحاكمين، والمصدر الذي تستمد منه السلطة الحاكمة، والتغير الذي يطرأ على شخصيات الحاكم كلما أجرى انتخاب جديد، ومسئولية الحكومة مسئولية كاملة عن أعمالها أمام الشعب، وحرية الصحافة، وحرية التجمع اللتين عن طريقهما تتاح فرصة التعبير السلمي عن تذمر الساخطين على السلطة، وامتصاص غضبتهم.

"أهم مراجع هذا الفصل"

1- THE PHILOSOPHICAL THEORY OF THE STATE BY B. BOSANQUET

2- SECOND TREATISE OF CIVIL GOVERNMENT BY J. LOCKS.

3- THE PUBLIC PHILOSOPHY BY W. LIPPMAN

4- MODERN DEMOCRACIES BY LORD BRYCE

5- THE FEAR OF FREEDOM BY E. FROMM.

6- A HISTORY OF POLITICAL THAUGHT IN THE SIXTEENTH CENTURY. BY J. W. ALLEN.

7- CAPITALISM. SOCIALISM AND DEMOCRACY. By JOSEPH SCHUMPETER

وذلك عدا المراجع التي أثبتناها في الحاشية وخلال السطور.

الفصل التاسع

الجماعات الإنسانية أو المؤسسات

أكثرنا، ولاسيما في الفصلين الأخيرين، من استخدام كلمة "المؤسسات[1] أو الجماعات الإنسانية"، ولاحظنا كيف أن وجودها نفسه كان محل جدل شديد بين طائفة كبيرة من الكتاب والمفكرين. ولا مراء الآن في أن الحاجة قد غدت ماسة إلى كلمة تقال في طبيعة هذه الأجهزة الاجتماعية المهمة، لأنه بغير هذه الكلمة يصبح كثير مما قلناه آنفاً عن الصالح العام، وإرادة الأمة، مستغلقاً على الفهم لما يعتوره من الإبهام والغموض.

ويجدر بنا أن نبدأ بالإجابة عن هذا السؤال: ما هي المؤسسة؟؟ وعندي أن المؤسسة هي تجمع بشري بغرض الوصول إلى هدف معين؛ فالأسرة وفقا لهذا المعنى، مؤسسة، والكنيسة مؤسسة، والأمة مؤسسة، والدولة مؤسسة، واتحاد النقابات مؤسسة، والشركة مؤسسة، والجمعية التعاونية مؤسسة، والمنظمة السياسية مؤسسة، والقبيلة بالمثل مؤسسة،

---

(1) آثرنا أن نبقى على هذه الترجمة الحرفية لكلمة **institution** في اللغتين الإنجليزية والفرنسية ولم نحاول بأن نقصر استعمالها على المسائل الاقتصادية كما هو شائع في اللغة العربية.

وبالجملة فإن أي تجمع بشري يستهدف تحقيق غرض معين ينطوي تحت هذا المفهوم العام لكلمة "مؤسسة".

ونستخلص من هذا التعريف أن الركنين الأساسيين اللازم توافرهما لتكوين أي مؤسسة هما: أولا أن يكون هناك تجمع، لأنه بغير التجمع لا يكون هناك سوى أفراد لا يجمعهم رابط، ولا يصل بينهم سبب. ثانيا أن يكون التجمع من أجل غرض معين سابق أو لاحق لهذا التجمع. فالتجمع العشوائي كتجمع الناس في مركبة عامة، أو شارع مزدحم، لا يمكن أن ينتج عنه تكوين مؤسسة بمعناها الصحيح. وقد يبدو أن الأسرة، وهي أول تجمع يدخل فيه الإنسان بالضرورة البيولوجية المحضة، هي أولى المؤسسات التي يكونها الأفراد استجابة لرغبة طبيعية عميقة الجذور في جبلة الإنسان، ولا سبيل إلى إنكار سطوتها، وسيطرتها على فكره، ووجدانه.

وقد يبدو واضحاً كذلك أن الدولة – باعتبارها الكيان الأكبر الذي يستوعب داخله كل الكيانات الأصغر – هي آخر المؤسسات التي يشارك فيها الإنسان باختياره، لأنها هي المؤسسة الأكبر التي ينطوي في باطنها كل المنظمات الاجتماعية، أو المؤسسات، الأصغر. وبعبارة أخرى فإنه قد يبدو لنا أن الأسرة تحتل من هرم المؤسسات الاجتماعية قاعدته، بينما الدولة تتسنم القمة، وتعتلي الذروة السامقة، وبين القمة والقاعدة، أي بين الدولة والأسرة، علاقة إذا استبانت لنا أبعادها الحقيقية بات من اليسير التفطن إلى كنه العلاقات الشبيهة القائمة بينها، أي بين الدولة، وسائر المنظمات الاجتماعية المختلفة.

أقول العلاقات الشبيهة، ولا أقول المماثلة، إذ لا ريب في أن الأسرة بحسبانها نتاج ميل غريزي، ورغبة طبيعية في الإنسان لا بد وأن تكون حصتها من الاستقلال عن الدولة أكبر، وقسطها من الحرية أوفر. فإذا ثبت بالبحث، وإمعان النظر، أنها – في نشأتها، وكينونتها، ومستقبلها – مرتبطة أشد الارتباط، وأقواه، بالدولة، فلا جدال أنه يثبت بالتبعية التي لا معدى عنها أن سائر المؤسسات هي أشد ارتباطاً بالدولة، وأوثق صلة.

ولا نأتي بجديد إذا قلنا إن الأسرة هي الوحدة الأساسية في الدولة، فهذا القول بديهي بقدر ما هو معاد. ففي بوتقة الأسرة ينصهر كيان الفرد الذي هو الخلية الرئيسية في جسم الدولة. وفي مناخها يكتسب الطفل الصفات الاجتماعية التي تؤهله للمواطنة الصحيحة. فهو أولاً يتعلم كيف يطيع السلطة الأعلى، وينصاع لأوامرها، وهو ثانيا يتشرب كيفية التعاون مع غيره توسلا لتحقيق الهدف المشترك، وهو ثالثا يلقن أن للآخرين حقوقا يجب عليه احترامها إذا أراد أن تصان حقوقه، ثم هو رابعاً يسقي العادات، والتقاليد التي ستشكل فيما بعد نظرته إلى ما أو ما لا ينبغي أن يكون في المجتمع العريض الذي سيصبح فيه عضواً عاملا، أو خلية أصيلة.

وتتجاوز آثار الأسرة في المجتمع الطفل إلى الوالد فتعلمه كيف يسمو على أنانيته وأثرته لكي يستجيب لمطالب أولاده وحاجاتهم، مؤثراً إياهم على نفسه ولو كانت به خصاصة. فالإيثار إحدى الفضائل التي تغرس بذورها لتستفيد منها الدولة بعد ذلك حين تستنهض نخوة الفرد ليبذل النفس والمال في سبيل الوطن، ذوداً عن الحمى المستباح.

وفي ضوء هذه الحقائق التي تعكس ما للأسرة من أهمية قصوى كان لا بد للدولة أن تأخذ على عاتقها مهمة حمايتها، ودعم روابطها حتى تكون بحق مصدر قوة للمجتمع، وعامل استقرار فيه. وهذا يفسر لنا اهتمام الدولة بالأسرة اهتماماً تتجلى فيه آثاره في مجالين متميزين: أولهما هو مجال تنظيم العلاقة بين الأزواج، وثانيهما هو مجال تنظيم العلاقة بينهم وبين الأولاد. ومعنى ذلك أن الدولة تتدخل في أخص خصائص الأسرة، إذ ليس أخص من علاقة الزوج بزوجه، وعلاقة الوالد بأولاده.

فعلى أي أساس، وإلى أي مدى، يكون هذا التدخل؟؟

نبدأ أولا بالعلاقة بين الدولة والحياة بين الدولة والحياة الزوجية للأفراد، ونلاحظ أن هذه العلاقة تتركز حول أربع مسائل: الأولى تتصل بتنفيذ عقد الزواج، والثانية تتصل بفسخ هذا العقد، والثالثة ترتبط بتحديد النسل، والرابعة تتعلق بحقوق الزوجة، وأما بخصوص المسألة الأولى فالذي لا مشاحة فيه هو أن الدولة، بصفة عامة، لا حق لها في إجبار الأفراد على الزواج، أو على الامتناع عنه، أو حتى على الزواج بمن لا يريدون. فتلك كلها حقوق للأفراد يمارسونها بالطريقة التي يبغون، بغير أن يقعوا تحت ضغط أية سلطة خارجية تضطرهم إلى ما لا يريدون. فمثل هذه السلطة، لو وجدت، تتعارض تعارضاً واضحاً، صريحاً مع ما ينبغي أن يتمتع به الأفراد من الحرية، والشخصية المستقلة.

وبالرغم من هذه الحقائق الواضحة فإن الدولة في بعض الأحيان يكون من حقها بل من واجبها تشجيع الزواج بأية وسيلة من الوسائل بإعفاء العائلات من بعض الضرائب، أو منحها بعض المعونات. ويحدث ذلك عادة حين تعمد الدول إلى زيادة عدد سكانها بغية زيادة الأيدي العاملة اللازمة لاستثمار الموارد الإنتاجية غير المستثمرة أو للوقوف في وجه عدو مجاور، أو لأي سبب من الأسباب. وحق الزواج، وإن كان حقا للفرد غير منازع، إلا أنه ليس حقاً مطلقاً بلا قيد، أو حد. ففي ظل ظروف معينة يصبح من حق الدولة أن تتدخل بتحديد هذا الحق، أو تقييده، أو إلغائه كلية. فمن حق الدولة مثلا أن تمنع الزواج لمن يقلون عن سن معينة، ومن حقها أن تمنع الزواج للمختلين عقلياً، وأن تشترط إجراء فحص طبي قبل عقد الزواج وتمنعه بالنسبة للمصابين بأمراض معدية خطيرة، كما أن من حقها أن تتدخل فتمنع تعدد الزوجات.

هذه وأمثالها، حقوق للدولة لها أن تمارسها طالما أنها ترى في ممارستها تحقيقاً لمنفعة عامة، أو درءاً لخطر تشفق من وقوعه. فتدخل الدولة إذن في حرية التزاوج مشروط بالشرط اللاصق بتدخلها في أي نوع آخر من أنواع الحرية، ألا وهو أن يكون هذا التدخل بغرض تحقيق الصالح العام للدولة كمجموع.

وبخصوص المسألة الثانية، وهي موقف الدولة من فسخ عقد الزواج، مما لا شك فيه أن للدولة حق التدخل لتنظيم عملية الطلاق؛ فمن البديهيات المسلم بها أن الغاية الرئيسية للأسرة هي نسل الأطفال،

وتنشئتهم، وهذه الغاية لا تتحقق على الوجه الأتم، والأمثل، إلا في ظل علاقة زوجية مستقرة وطيدة، ودائمة ومن أجل ذلك كان تدخل الدولة للحد من عمليات فسخ العقود الزوجية فسخا متعسفاً لا تسنده مبررات قوية ووجيهة حتما لزاماً من أجل صالح الأمة، ومستقبل أجيالها الصاعدة.

وغالبية الأديان تجعل من الحياة الزوجية رباطاً مقدساً لا يجوز قطعه، بل إن بعضها يحرم الطلاق تحريما باتا، لا لبس فيه. وإنما تلحق الشبهة بالإسلام الذي جعل الطلاق حقاً للزوج ليس من يحول بينه وبين مزاولته، ولكننا إذا عرفنا أن الإسلام شرع هذا الحق لملاقاة الضرورة الناشئة عن تعذر الاستمرار في الحياة الزوجية في بعض الظروف، عرفنا أنه جعل منه علاجا لمشكلات اجتماعية أخطر منه، وأنكى على الأمة، وأجلب لأذاها. ومع ذلك فإن "أبغض الحلال عند الله الطلاق" لأن للحياة الزوجية قدسية لابد أن تصان. ولاستمرارها – كلما وجد السبيل إليه – فوائد جمة من أجل تربية النشء تربية كاملة صحيحة، لا بد من إفراغ الوسع توسلا للحصول عليها، واجتنائها.

ونأتي إلى المسألة الثالثة وهي موقف الدولة من تحديد النسل، وهنا تقابلنا عدة مواقف متباينة، فبعض الدول تشجع على الإكثار من النسل، لا على تحديده، كما بينا من قبل. وإن كان الاتجاه إلى تحديد النسل، ولاسيما في العصور الأخيرة، هو السمة الغالية نظراً لما تعانيه الدول من اطراد عدد السكان اطراداً لا يتناسب مع التنمية الإنتاجية، ولأن تحديد النسل بالوسائل المصطنعة قد تنجم عنه أضرار جسدية خطيرة لم يكن من

المعقول أن تترك مهمته للتصرف الفردي، بل كان حتما على الدولة أن تتدخل بتعيين الوسائل التي يجب اصطناعها للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

فمعظم دول العالم مثلا تحرم الإجهاض، وإن أباحت تعاطي حبوب منع الحمل بعد فحصها وتجربتها، والاطمئنان إلى أن ليس لها أضرار تلحق بالوظائف الحيوية الأخرى لجسد الإنسان.

ولا تبقى أمامنا سوى المسألة الرابعة وهي خاصة بحقوق الزوجة قبل زوجها؛ فمن حق الدولة – بل من واجبها – أن تتدخل فتعين حقوقا للزوجة إزاء زوجها، وتحميها من سطوته وتعنته. وقد يقال إن تدخل الدولة لحماية الزوجة إجراء لا جدوى منه من الناحية العملية، كما أن الأسباب التي كانت تدعو إليه في الماضي قد زالت كلها أو معظمها في العصر الحديث، فإذا كان من حق الدولة أن تتدخل لحماية الزوجة في البلاد، أو في الأوقات، التي تعامل فيها معاملة مزرية مهينة كما كان يحدث في العصور الوسطى، أو كما يحدث الآن في المملكة العربية السعودية مثلا، فإن هذا التدخل يكون دائما في صورة قانون يعكس بدوره العادات السائدة والتقاليد المعمول بها في الدولة وقت صدوره.

ومعنى ذلك أن تدخل الدولة يكون في هذه الحالة إقراراً للوضع القائم بقوة العادة، وحكم التقاليد وبذلك يفقد قيمته العملية كأداة لتغيير نظام قائم بالفعل، أو حماية الزوجة منه.

ومع أن لهذا الاعتراض وجاهته إلا أنه لا ينفي حق الدولة في التدخل، أو قدرتها على الحماية؛ فإن الباب مفتوح دائما أمامها لقيادة الجماهير، وغرس العادات الجديدة النافعة في سلوكهم، وتصرفاتهم عن طريق التعليم المدرسي، أو الإرشاد القومي.

وبالمثل فإن القول بزوال الأسباب الداعية لتدخل الدولة حماية للزوجة قول لا يستعصى على الرد والمناقشة. والقائلون بذلك يستندون إلى حقيقتين من حقائق العصر: أولاهما أن حق الزوجة في العمل، وهو الحق الذي لم يعد يثير من الجدل ما كان يثيره في الأزمان الغابرة، قد أتاح لها فرصة الاستقلال الاقتصادي عن زوجها، وبالتالي فرصة التخلص من سطوته التي كانت تضرب بجذورها في حقيقة أن بيده أقدار الزوجة من الناحية الاقتصادية على الأقل. وثانيتهما أن الحصول على الطلاق، حتى في الدول المسيحية التي كانت تحرمه أساساً، أصبح أيسر من ذي قبل، ومن ثم أتيحت للزوجة فرصة الفرار من وجه عنت الزوج وعسفه.

والرد على هذا الاعتراض يتلخص أيضاً في حقيقتين: أولاهما أن استقلال الزوجة الاقتصادي لا يمكن، ولاسيما بعد أن تبيت مثقلة بواجبات الأمومة، أن يكون استقلالا تاماً وكاملا. فإنها في العادة تجد نفسها مضطرة من جديد إلى الاعتماد على زوجها حتى تصبح إعالة الأطفال، وتربيتهم أمراً ممكناً بالنسبة لها. ومن هنا نشأت الحاجة إلى أن ترتب الدولة لها حقوقاً تجاه زوجها، وأن تحميها منه بقوة القانون: وثانيتهما أن الطلاق، ولاسيما في الدول المسيحية، ليس أمراً ممكناً في كل الظروف،

وليس حقاً مطلقاً تمارسه الزوجة كلما أرادت؛ بل إنه مازال متوقفاً على عدة شروط لا بد من توفرها، وإقامة الدليل على وجودها، قبل أن تستطيع الحصول عليه.

وعلى كل فإنه من الخير للأسرة، وللمجتمع كله، أن تفتح الدولة باب الحماية القانونية أمام الزوجة بدلا من أن ترصده في وجهها فلا يبقى أمامها سوى تقويض الحياة العائلية بالهرب منها عن طريق الطلاق بفرض أنه ميسور في جميع الأحوال، وبغير شروط.

إذن لا يبقى أمامنا سوى التسليم بحق الدولة في التدخل لحماية الزوجة وبأن هذا التدخل واجب، وضروري لحماية الأسرة التي هي اللبنة الأولى في بنيان المجتمع كله.

هذا هو موقف الدولة إجمالا من العلاقات الزوجية، فما هو موقفها من العلاقات الأبوية وأعني بها العلاقات بين الآباء والأبناء..؟؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من إبراز حقيقة جلية تسمو على الجدل واللجاج وهي أن تربية الطفل تربية صحيحة مسألة ضرورية لتحقيق الرخاء والتقدم في الدولة، وبناء المجتمعات السليمة المتكاملة القادرة على مسايرة التطور، ومواكبة الركب الإنساني في زحفه الدائب إلى الرقي والكمال. والتسليم بهذه الحقيقة يؤدي حتما إلى التسليم بحقيقة أخرى مترتبة عليها نابعة منها، وهي أن تربية الطفل وتنشئته، وإن كانت أساسا تدخل في نطاق المسئوليات الأساسية الأصيلة للآباء الذين أخرجوه من

ظلام العدم إلى نور الوجود، إلا أنها أيضاً تدخل ضمن مسئوليات الدولة على نحو من الأنحاء، وفي ظل ظروف معينة.

فمن الحق أن مسئولية تنشئة الأجيال الصاعدة تقع رأسا على كاهل الآباء لأنهم ألصق بالأطفال، وأحنى عليهم من غيرهم، ومن ثم فهم الأقدر والأكثر غيرة، على إحكام الرقابة على النشء، وإتقان تربيته. ولكن هناك ظروفاً تجعل من تدخل الدولة للمشاركة في هذه المسئولية، أو أخذها بين يديها كلية، حكم ضرورة لا يمكن الهرب منها، أو التغاضي عنها.

فلا خلاف مثلا على ضرورة تدخل الدولة في حالة إهمال الآباء إهمالا متعمداً لحاجات أطفالهم في المجالات الجسدية أو المعنوية، ففي مثل هذه الحالات لا بد من أن تعمد الدولة إلى سن التشريعات التي تحمي الأجيال الصاعدة من مغبة هذا الإهمال وذلك بإجبار الآباء على الارتفاع لمستوى مسئولياتهم، وملاقاة حاجات أولادهم الضرورية لنموهم الجسدي والمعنوي. بل قد تلجأ الدولة في الحالات التي يبلغ فيها الإهمال حداً خطيراً إلى إسدال أجنحة رعايتها المباشرة على الأطفال الذين يعرضهم إهمال آبائهم للبوار والضياع.

فللأطفال حقوق لابد أن تصان، فإذا لم يستطع الآباء صيانتها بسبب العجز، أو الإهمال، أو سوء المسلك، يبيت من الحتم اللازم على الدولة، حفاظا على كيانها، أن تأخذ على عاتقها مهمة صيانة هذه الحقوق والسهر عليها.

وإنما ينشأ الخلاف بين الكتاب السياسيين حول ما هو موقف الدولة في حالة قدرة الآباء وتحفزهم للقيام بواجباتهم في تربية أطفالهم، فهل تترك الدولة والحال هذه، هذه المهمة للآباء كلية، وتنفض يدها منها، أم يكون لها موقف آخر هو التوجيه، ورسم الخطوط العريضة التي تسير عليها مناهج التربية والتعليم؟؟

يرى البعض أن واجب الدولة احتكار وسائل التعليم، بحيث لا تقام المدارس الخاصة مثلا إلا بإرادة الدولة، ووفقا للسياسة التعليمية العامة التي تخططها، وحجة هذا الفريق هي أن التعليم يجب أن يكون موجهاً لخدمة مصالح الدولة، وأهدافها العامة.

ويرى البعض الآخر أنه طالما أن الآباء قادرون على، وراغبون في، القيام بواجباتهم في تنشئة أبنائهم تنشئة صحيحة سليمة، فلا داعي إذن لتدخل الدولة لأن تدخلها في مثل هذه الظروف لا معنى له سوى الرغبة التعسفية في السيطرة على الأفراد في أخص المجالات وأقمنها بالحرية، وهي مجالات الفكر، واختيار الميول المذهبية، وتحديد الاتجاهات والمشارب.

ولا شك عندي في أن في الرأي الأول افتئاتاً واضحا على حقوق الأسرة باعتبارها قاعدة المؤسسات في المجتمع الإنساني، فلا يستساغ كيف يمكن من غير مجازفة بمصير النشء، ومستقبل الأمة، إهمال دور الأسرة في تربية الأطفال، وتلقينهم العادات النافعة والمعلومات الأولية المفيدة.

ولا ريب عندي كذلك أن في الرأي الثاني مبالغة غير مأمونة العواقب. فترك الأمر بقضه وقضيضه في يد الأسرة يحمل في طياته مخاطرة كبيرة بمستقبل الأمة حيث أن اختلاف ينابيع الثقافة ومناهلها الأولى، اختلافا شديدا، ينذر بتفسخ الأمة وإرباك المفاهيم العامة التي يجب أن تتوفر لأي جماعة من الناس تعيش على أرض واحدة وتسعى لتحقيق غاية مشتركة.

وإذن فلا مهرب من ضرورة تضافر الأسرة والدولة من أجل تربية النشء تربية صحيحة نافعة للفرد وللجماعة. فإذا لم يكن هناك شك في أن من حق الأسرة أن تختار لطفلها، ومن حق الفرد أن يختار لنفسه، ألوان الثقافات التي تروقه، وتجديه، وتلذ له، فليس هناك كذلك من شك في أن من حق الدولة أن ترسم خطوط الثقافة العامة سعياً لتوفير الأشخاص المزودين بالثقافات الضرورية لتسيير دفة الحكم والنهوض بالبلاد في شتى الميادين ومختلف المجالات.

ومعنى التضافر بين هاتين المؤسستين أعني الأسرة والدولة، في مجال تربية الأجيال الصاعدة، هو ألا تطغى إحداهما على حقوق الأخرى في الإسهام بقدر ما تستطيع لتحقيق هذا الهدف، فللأسرة حق تزويد الطفل بالمعلومات الأولية الضرورية، بل إن ذلك من أول واجباتها التي لا تستطيع الهروب منها، ومن حقها إلحاقه بالمدارس الخاصة مثلا، ولكن شريطة أن تكون في ذلك كله ملتزمة بالخطوط الثقافية العريضة التي ترسمها الدولة.

وبالمثل فإن من واجب الدولة أن تسمح بقيام المدارس الخاصة طالما أن هذه المدارس تلتزم بضرورة توفير المتطلبات الأساسية اللازمة لتحقيق نوع التقدم الثقافي الذي تبغيه الدولة في شتى المجالات. كما أن من واجبها أن تهيئ للأسرة الإمكانيات والظروف التي تساعدها على أداء واجبها في رعاية الطفل.

* * *

على هذا النحو تتدخل الدولة في الحياة العائلية، فهل يقبل العقل بعد ذلك أن يقول قائل إنه ليس من حق الدولة أن تتدخل في حياة غيرها من المؤسسات التي تنشأ لأسباب هي في جوهرها أقل تحكما وسطوة من الأسباب الطبيعية البيولوجية الكامنة وراء تكوين الأسر؟؟

لن تكون إجابتنا على هذا السؤال كاملة قبل جلاء الأسباب، والدوافع التي تدعو الإنسان إلى الانضمام إلى إخوته من بني الإنسان لتكوين "مؤسسة" لم يكن وجودها أمرا لازما بحكم الطبيعة، أو بمقتضى نموه البيولوجي الذي لا دخل له فيه، ولا سيطرة له عليه. فإذا كانت الأسرة تنشأ بحكم طبيعة الإنسان، وغرائزه الأصيلة المتحكمة، فليس مما يوافق المنطق وبداهة المعقول، أن اتحاد النقابات العمالية مثلا ينشأ بنفس الطريقة ولنفس الأسباب.

وقد يكون من المفيد أن نبدأ بتسجيل الحقيقة المعروفة وهي أن الإنسان حيوان اجتماعي، والمستفاد من هذه الحقيقة هو أن الإنسان لا

يستطيع مواجهة مطالبة الجسدية والمعنوية إلا بالعمل المنظم والمجهود المشترك، وهما شيئان لا يتحققان إلا في ظل المجتمع وبفضل وجوده.

ويلحق بهذه الحقيقة حقيقة أخرى لا بد من تسجيلها على الفور وهي أن الحاجات ليست واحدة بالنسبة لكل الناس، بل تختلف من فرد إلى فرد تبعاً لاختلاف الثقافات والنزعات والأمزجة. صحيح أن هناك حاجات أساسية يسعى إليها كل إنسان، وهي تلك التي تنبع من الغرائز البشرية الثابتة الأصيلة كالحاجة إلى الطعام، أو إلى الجنس الآخر. بيد أن هناك حاجة أخر تتفاوت بطبيعتها بين شخص وآخر كحاجة المدمن إلى الشراب، أو حاجة المريض إلى الدواء. بل إن الحاجات الغريزية – إن صح هذا التعبير – تتباين في مظهرها العام تبعا لتباين أمزجة الآدميين؛ فمن الناس مثلا من يشتهي طبقاً بعينه من ألوان الطعام ولا يعدل به لوناً آخر، ومنهم من يعافه، وقد لا يطيق رؤياه.

وأنا أسجل هذه الحقيقة الثانية لسبب قوي ملح: فلا يمكن وقد قررنا أن الإنسان اجتماعي أي أنه لا يمكن تلبية حاجاته إلا في ظل المجتمع، أن نترك الأمر عند هذا الحد لأن هذا هو بالضبط ما يفعله الدكاترة، وأنصار الحكم المستبد. فهم يقفون في شوط البحث عند هذا المدى، ويستخلصون منه أنه ما دامت حاجات الإنسان واحدة، ولا تتحقق إلا بين دفتي المجتمع الذي توجد الدولة على قمته، فلا شك بعدئذ في أن الدولة هي المؤسسة الوحيدة، القادرة على سد حاجات الإنسان، والسير على طريق الالتقاء بها، وإرضائها. والنتيجة هي أن الهيمنة على

مصائر الناس لابد أن توضع في يد الدولة، وأنه لا حق لأي فرد، أو أي جماعة، أن يزعم لنفسه، أو تزعم لنفسها، القدرة على مجابهة الحاجات البشرية، ومن ثم فإن القول بضرورة كفالة حرية التصرف الفردي، لغو فارغ لا جدوى منه، ولا قيمة له في مجال العمل والواقع.

ومن أجل ذلك نسجل إلى جانب هذه الحقيقة، الحقيقة الأخرى القائلة بأن حاجات الناس ليست واحدة، ولذلك لا يمكن أن تجسدها مؤسسة واحدة، أو أن يعبر عنها جهاز واحد. فإذا أريد لمؤسسة واحدة، ولتكن الدولة مثلا أن تعبر عن حاجات الناس كافة فلا بد بحق أن تكون هذه المؤسسة من المرونة والسعة بحيث تسمح باستيعابها جميعا في حيز واحد.

وليس هناك غير طريقة واحدة يستطاع بها إحراز هذه المرونة، وهي أن تجيز الدولة تكوين مؤسسات أخرى فرعية تكون بالنسبة لها كالفروع بالنسبة للأصل، أو كالأطراف بالنسبة للجسد. وأي محاولة لتكوين مؤسسة واحدة لرعاية المصالح المتناقضة والمتصادمة لا بد وأن يكون مصيرها الفشل الذي لا عاصم منه إلا أحد أمرين: أولهما أن تسمح هذه المؤسسة الواحدة بوجود مؤسسات أخرى أصغر تتبعها، وتلحق بها، تختص كل منها برعاية مصالح واحد من القطاعات الاجتماعية المختلفة.

وتكون المؤسسة الواحدة في هذه الحالة بمثابة المؤسسة الأم التي تستوعب في باطنها كافة المؤسسات الجزئية الأخرى. وثانيهما أن تلجأ

المؤسسة الواحدة إلى الحيلة أو البطش، أو كليهما، بقصد تشذيب المصالح المختلفة، والتخلص من الناشز منها، حتى يمكن توحيدها جميعاً في كل واحد هو مصلحة المؤسسة، أو هيئة إدارتها.

فإذا طبقنا هذا الكلام على الدولة كان المعنى واضحا لا غموض فيه، ولا إبهام وهو أنه عند تأسيس الدولة لا مهرب من أحد احتمالين: إما أن تسمح الدولة بوجود مؤسسات أخرى إلى جانبها تكون مهمتها رعاية المصالح المختلفة، وإما ألا تسمح بذلك، وتحاول قصر المصالح المختلفة على التوافق الإجباري مع مصلحة الدولة، أو بالأحرى، مصلحة القائمين بالأمر فيها.

ولئن كان تعبير "التوافق الإجباري" تعبيرا فيه قلق ونشاز، لأن الاتفاق لا يجتمع مع الجبر في مفهوم واحد، فما ذلك إلا لأن الواقع الذي أردت لهذا التعبير أن يصوره إنما هو واقع لا بد وأن يكون بالمثل قلقاً مضطربا، لا هدوء فيه، ولا استقرار. فلئن كان من الصعب أن تحاول الدولة دمغ المصالح كافة بطابع واحد، هو طابعها الرسمي، فإن مجرد محاولتها ذلك تؤدي بالضرورة إلى إحداث التقلقل والاضطراب، في نفوس من ينضوون تحت علمها؛ لأنهم مخلوقات حرة، تحس بالرغبة في أن تريد ما تشاء، وتعبر عما تريد؛ فالعجماوات وحدها هي التي يمكن أن تساق إلى ما لا تريد، أو أن تراد على شيء لا تعرفه.

وفي هذا المعنى يقول "ك. ر. بوبر K. R. Popper"[1]: إن الفكر الجماعي يتغاضى عن حقيقة أنه من اليسير تركيز السلطة، ولكنه من المستحيل تركيز كل تلك المعرفة الموزعة على الجم من عقول الأفراد، والتي بغير تركيزها لا يمكن ممارسة السلطة المركزة بطريقة سديدة.. وحين يتضح له عجزه عن التأكد مما في أذهان الأعداد الغفيرة من الأفراد، فإنه لا يجد بداً من محاولة تبسيط مشاكله باجتثاث الخلافات الفردية، ومحاولة كبح المصالح، والمعتقدات، ودمغها بطابع واحد، وذلك عن طريق التعليم والدعاية.

بيد أن هذه المحاولة لإخضاع العقول للقول لا بد وأن تقضي على الاحتمال الأخير لاكتشاف ما يفكر فيه الناس حقيقة، إذ أنه من الواضح أنها لا تتفق والتفكير الحر، ولاسيما المتعلق منه بالنقد. وفي النهاية لا بد أن تقضي على المعرفة، حيث أن المكسب في جانب القوة، لابد وأن تقابله خسارة في جانب المعرفة".

إذن فمن الجلي أن حرية الأفراد في إحداث التجمعات المختلفة بقصد إحراز أهدافهم المختلفة، أي حريتهم في تكوين المؤسسات، هي إحدى القضايا المهمة التي تحتضنها الديمقراطية، وتتبناها بحسبانها أساساً من أسس الحكم القائم على حرية المحكومين وبمحض اختيارهم.

---

(1) راجع كتابه المسمى: **The Poverty of Historicism**.

ونستطيع، فيما يلي، أن نجمل الأسباب التي تجعل من وجود المؤسسات ضرورة من ضروريات الحياة الديمقراطية:

أولا: أن وجود المؤسسات الفرعية يحمي الفرد، كما يقول دي توكفيل DeTocqueville **من الخضوع التام للأجهزة الإدارية، ويقيه شر عسفها، واستبدادها بمصالحه، وإرادته. فالإنسان الفرد يحس بالفزع والعجز عندما يقف وحيداً في مواجهة قوة الدولة، وإمكانياتها الهائلة الرهيبة، ولكنه يمكن أن يشعر ببعض الأمان والشجاعة، حين ينضم إلى غيره ممن يشاطرونه السعي إلى نفس الهدف، أو يقاسمونه الاعتقاد بنفس الفكرة، ويكون وإياهم مؤسسة لها كيان مادي بارز للعيان، وصوت موحد مسموع. والصوت الواحد قد يضيع في لجج الأصوات المائجة، المختلطة بعضها ببعض، ولكنه حين ينضم إلى غيره من الأصوات الموافقة له في طبقته، يجد سبيله إلى المسامع والآذان. وبذلك يستطيع الفرد أن يجنح بالدولة أكثر وأكثر إلى الطريق الذي يمكن أن يحدث عليه الالتقاء بينها وبين حاجاته، ورغائبه.**

ثانياً: أن المؤسسات التي يكونها الأفراد بمحض اختيارهم إنما تقوم أساساً بغية الوصول إلى أهداف معينة تتخايل لآمال مجموعة من الأفراد، ومعنى ذلك أن الفرد عن طريق المؤسسة يستطيع أن يحقق لنفسه ما كان يمكن أن ينتظر حقباً متطاولة قبل أن تفكر الدولة في تحقيقه من أجله. فالمؤسسة، بهذه المثابة، ألصق بحاجات الأفراد المكونين لها، وأقدر من ثم

على تفهمها، والتعاطف عليها، واستثارة الفورة والحمية اللازمتين لملاقاتها على وجه السرعة، وربما أيضاً على الوجه الأكمل.

ثالثاً: أن الحاجة إلى وجود المؤسسات الجزئية المستقلة تبدو واضحة، وماسة، في المسائل المتصلة بحرية الاعتقاد، وتلقائية الإحساس؛ فلا نتصور كيف تستطيع الدولة أن تلغي المنظمات الدينية المختلفة، أو أن تدمغها كلها بطابع واحد، من غير أن تتعرض لأن تتهم بممارسة الاضطهاد الديني، أو محاربة الدين كحاجة من الحاجات الروحية اللازمة لكل إنسان.

وحتى دولة شيوعية كالاتحاد السوفييتي لم تستطع أن تستأصل شأفة الدين الإسلامي من بلادها، وهو الدين الذي تؤمن به أعداد هائلة من أفراد الشعب السوفييتي. ودولة مثل "فيتنام الجنوبية" لم تستطع أن تمارس الاضطهاد الديني ضد البوذيين من غير أن تثير سخط العالم كله واستنكاره، وتؤلب عليها المنظمات الدينية في كل مكان.

وما يقال عن الدين يقال مثله عن الفنون؛ فالدولة حين تحاول صب كل الفنون في قالبها الجامد الصلد لا تزيد على أن تهوي بها إلى قرار سحيق من الحطة، والفكر الجاف، والجمود. فالفنون تعتمد على القدرة على الابتكار، والقريحة الخلاقة، والفكر الطليق، وإخضاعها للقوة المركزة في أيدي قلة من الحكام يتأدى بها إلى أن تفقد حيويتها، وتوثبها إلى معارج الكمال، وتطلعها إلى الآفاق العليا الرحيبة.

* * *

حين نقول إن المؤسسات ضرورة من ضرورات الحياة الديمقراطية لا نحب أن يتبادر إلى الذهن أننا نؤيد بقاءها حرة، طليقة من كل قيد، مترفعة على التنظيم والرقابة بل على العكس من ذلك تماما كل ما نقصد إليه ونستهدفه. فكلما عظمت القوة كلما مست الحاجة إلى تنظيمها وتطويعها، حتى لا تغدو وبالا، وشراً مستطيراً.

فنحن إذ ندعو إلى وجود مؤسسات حرة قوية، لا بد لنا في ذات الوقت من أن نسارع لنشفع هذه الدعوة بدعوة أخرى، وهي أن تخضع هذه المؤسسات لرقابة الدولة حتى لا تصبح – بحسبانها قوة اقتصادية وسياسية هائلة – عامل انحراف، وتفتيت للسلطة اللازمة للدولة لكي تسير على الطريق إلى الغايات الكبرى.

وعلى الطرف الآخر، لا يمكننا أن نقبل تبعية المؤسسات للدولة تبعية كاملة، مطلقة، لأن هذه بلشفية صريحة، وهي فضلا عن ذلك عملية تعويق لتحقيق الأهداف الأدنى مستوى من الأهداف الأكبر، والأفسح آفاقا، التي تتبنى الدولة مسألة إحرازها، والجري وراءها.

وعلى كل، فإننا نستطيع أن نبرز فيما يلي، وبصفة إجمالية، الحالات والأسباب التي تجعل تدخل الدولة بالرقابة والتنظيم في شئون المؤسسات، أمراً ضرورياً، ليس فقط من أجل حفظ الأمن، وتوحيد الغايات في الدولة، بل أيضاً من أجل تمكين هذه المؤسسات من تأدية رسالتها الخاصة، وإصابة الأهداف التي من أجلها نشأت وكانت.

ومن هذه الأسباب أولا: ما يستمد وجوده من حقيقة أن الدولة، باعتبارها المؤسسة الأكبر التي تستوعب كافة المؤسسات الأخرى، تقوم بدور الحكم في المنازعات التي تشجر بينها، أي بين هذه المؤسسات الأخرى، كما تعمل على إحداث الموازنة بين المطالب الفردية المختلفة.

وللقيام بهذه المهام لا بد للدولة من أن تنظر نظرة محايدة إلى شتى الاحتياجات والمطالب، وهي لا تستطيع ذلك ما لم تكن لديها القوة الكافية لدعم حيدتها، وتنفيذ أحكامها، ومقاومة أية محاولة قد تقوم بها أي من المؤسسات الفرعية بقصد اقتناص سلطة الدولة، أو إجبارها على تأييد أهدافها ومطالبها الخاصة على حساب مطالب وأهداف، غيرها من المؤسسات.

ومن أجل ذلك لا يجب أن تكون للدولة قوات مسلحة فحسب، بل عليها كذلك أن تحتكر السيطرة على هذه القوات، فلا يكون لغيرها سلطان عليها، أو على مثلها؛ فالقوات المسلحة هي بلا مراء الدفاع الحاسم ضد ألوان الضغوط المختلفة التي تحاول أية مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات ممارستها على الدولة بغية إخراجها عن حيادها، وتوريطها في الوقوف مع مطلب ضد مطلب آخر بغير نظر عادل في أيهما أحق بالرعاية، وأولى بالمؤازرة والتأييد.

وعلى هذا الاعتبار لا يمكن السماح لأية مؤسسة داخل نطاق الدولة أن تقوم بتنظيم قوة مسلحة خاصة بها؛ لأن معنى ذلك أولا أن تفقد

الدولة قدرتها على البت في المنازعات التي تنشب بين هذه المؤسسة وسواها من المؤسسات، ولأن معناه ثانيا ألا تستطيع الدولة الاحتفاظ بموقف المحايد بين المطالب المختلفة حيث تكون دائما واقعة تحت ضغط قوة منحرفة لها القدرة على مساندة انحرافها بقعقعة السلاح، وصليل السيوف.

فمثلا، إذا قامت إحدى النقابات العمالية بإضراب للمطالبة بزيادة الأجور، فمعنى ذلك أن هناك نزاعا حول الأجور بين أصحاب المصانع والعمال يجب أن تقف الحكومة منه موقف الحيدة والعدل، أي أنها يجب أن تحاول التوسط للتوفيق بين الطرفين المتنازعين إن أمكن ذلك، وإلا فإن واجبها يقتضيها أن تقف مع الطرف الذي يكون الحق في جانبه.

ولكن إذا ما قامت النقابة بإضراب شامل بغية فرض تغيير معين في السياسة التي تنتهجها الحكومة، أو لإحداث أي لون من ألوان التأثير السياسي، فإن الحكومة، والحالة هذه لا بد أن تكون من القوة، والقدرة على الحسم والبت، بحيث تستطيع أن تكبح جماح النافرين، وتكفل لنفسها الجو الملائم للعمل المثمر المنظم، والفكر الحر الخلاق، وتتيح للمناقشة الهادئة البناءة الفرصة الكاملة لرسم الطريق السوي، وفتح الاتجاه السديد الذي يجب على الدولة أن تسير فيه.

ومثلا إذا وضعت إحدى الجماعات، أو أحد الأحزاب، جانبيا وسيلة التفاهم الهادئ، والمناقشة الحرة، وعمدت، بدلا من ذلك، إلى

السلاح، والقوة المادية البحتة، تحاول بهما فرض رأيها، أو اتجاهها على الحكومة، كان معنى ذلك أن هذه الجماعة لا تمارس حقها في حرية الكلام، وإبداء الرأي، بل تغتصب لنفسها حقا ليس لها، وهو حق إلزام الغير، وجبره على موافقة هواها، ولا معدى عندئذ عن أن تلجأ الحكومة إلى حقها الثابت المقرر في استخدام القوة لدحر العصاة المتمردين، وكسر شوكتهم.

والمستخلص من هذا هو أنه برغم أنه من واجب الحكومة إعطاء كل ذي رأي فرصة التعبير عن رأيه، وإقناع غيره به، إلا أن واجبها الأول والأهم هو الاحتفاظ لنفسها بالحرية، والقدرة على اتخاذ أي قرار ضد أي مؤسسة، أو جماعة، تأييداً للمطالب الأحق، والأعدل، وليس في هذا انتهاك لحرية هذه الجماعة، أو تلك المؤسسة، لأن حريتها تتمثل أساساً في حرية التعبير عن الرأي، وليس في حرية إجبار الدولة، وغيرها من المؤسسات على الانصياع لها، والسير في ركابها، إذ أن في هذا الإجبار انتهاكا صارخاً، وفاضحاً للحرية المماثلة التي يجب أن تتمتع بها المؤسسات الأخرى، ونعني بها حرية التعبير عن الرأي.

ولا يغرب عن الذهن أن لواذ إحدى المؤسسات بالقوة لفرض رأيها على الحكومة إنما يراد به في المحل الأول صرف الحكومة عن الاستماع إلى الآراء الأخرى التي تبديها المؤسسات الأخرى، كما لا يغرب عن الخاطر أن الفكرة السفيهة الفاسدة هي وحدها التي تحتاج إلى القوة المادية الغاشمة

لمساندتها في مواجهة الأفكار السديدة الصائبة، الحائزة على القوة الذاتية الكافية لفرضها بالإقناع والمنطق.

ومنها ثانيا أن الدولة ملتزمة التزاما كامنا في أصل وجودها بالدفاع عن جميع الأفراد ومنهم الأفراد غير الأعضاء في المؤسسات؛ فلا يعقل أن تترك الدولة الأفراد غير الأعضاء مبعثرين ضعافا أمام قوة المؤسسات. وأساليبها التي قد تهدف أحيانا إلى الاستغلال والاحتكار، وإنما لهؤلاء الأفراد ما لأعضاء المؤسسات من حق في حماية الدولة لهم، ورعايتها إياهم، يضاف إلى ذلك حقهم في أن تحميهم الدولة من المؤسسات التي لها بقوة تجمعها، وحكم توحد أهدافها فرصة أكبر للتأثير، واصطناع الأساليب ذات الفعالية الأقوى للوصول إلى الغايات المشتهاة.

فالذي لا شك فيه أن المنتجين والصناع باتحادهم في مؤسسات خاصة يستطيعون زيادة قدرتهم على المساومة. ومن ثم يضعون المستهلكين غير المنظمين تحت رحمتهم، ويفرضون عليهم ما يرونه من أسعار لمنتجاتهم. وهم في الوقت نفسه يستطيعون – عن طريق الاتحاد – محاربة المنتجين غير الأعضاء في مؤسساتهم، وذلك بإجراء خفض متعمد في الأسعار لا يستطيع المنتجون الأفراد مجاراته بغير خسارة فادحة تلقي بهم في هاوية الإفلاس.

فالمشكلة إذن، ذات وجهين: الوجه الأول هو حماية المستهلك من جشع المؤسسات المنتجة، والوجه الثاني هو حماية المنتج الفرد من مضاربة

المنتجين المنظمين. وهنا ينبغي على الدولة أن توازن بحصافة ودقة بين مطالب المستهلكين الهادفة إلى الحصول على المنتجات بأرخص الأسعار، ومطالب المنتجين الهادفة إلى الاحتفاظ بالأسعار في مستو معقول حتى لا تنهار صناعاتهم، وتتوقف مؤسساتهم عن العمل كلية بسبب الإفلاس.

وهذا يتطلب أمرين اثنين: أولهما أن تقف الدولة من هذه المطالب المتصادمة موقف الحيدة المبنية على العدل، أي على الرغبة في مساندة المطالب الأحق والأعدل، وثانيهما أن تكون لديها القوة اللازمة لدعم هذا الموقف، وجعله حقيقة مفروضة على أي نزاع محتمل.

وليس من يماري في أن محاربة المنتج الصغير تستهدف في المحل الأول التخلص في منافسته بإماتته أو ضمه للمؤسسة أو المؤسسات التي تناصبه العداء. وليس من يماري كذلك في أن مثل هذه الحرب لا تتفق في تفاصيلها أو جملتها مع الروح الديمقراطي في أي صورة من صوره. فمنطق الديمقراطية سناده الانضمام، لا الضم حيث يقوم الأول على التلقائية والاختيار، بينما يقوم الثاني على الاضطرار والجبر.

ومع ذلك، فلسائل أن يسأل: أليس من حق الدولة أن تقوم بعملية الضم كلما وجدت أنها السبيل إلى تحقيق هدف مشترك، أو مصلحة عامة؟؟ وإذا كان الرد إيجابا، فكيف يتفق ذلك مع مفهوم الديمقراطية بحسبانها أساسا ركينا من الأسس الأصلية التي تنبني عليها الدول في حالاتها المثالية الكاملة التي نريدها عليها؟؟

أما الإجابة عن السؤال الأول فالرأي عندي أنه لا يوجد خلاف كبير عليها إذا استثنينا بالطبع غلاة الفرديين الذين يصرون على أن لكل الحق، كل الحق في أن يذهب مذهبه الخاص لا يلوي على شيء، ولا يحفل بمخلوق. فللدولة الحق في ضم بعض المنتجين، أو أصحاب الحرفة، الأفراد إلى مؤسسة عامة، أو ضم بعض المؤسسات إلى بعضها الآخر، وذلك لعدة أسباب منها:

أولا: أن الدولة قد ترمي إلى ضمان توزيع عادل للدخل القومي، ويكون سبيلها إلى ذلك هو تجميع المؤسسات التي تقوم بتوزيع المنتجات على الأفراد، وإخضاعها لإشرافها المباشر والفعال.

ثانيا: أن الدولة قد تعمد من وراء سياسة "الضم" إلى فرض سيطرتها السياسية على جميع الفئات، والأحزاب، وسلاحها الذي تستخدمه وصولا إلى هذه الغاية هو امتصاص الثورة من أيدي المؤسسات الخاصة، والفئات المناوئة، بحيث تتركها مشلولة ضعيفة أمام قوة الدولة التي تتزايد باستمرار بسبب تركيز وسائل الإنتاج، وطرق توزيعه، في يديها.

ثالثا: أن الدولة، بطبيعة وظيفتها، تهدف إلى توحيد غايات الأمة، وتجميع إرادات أفرادها، حتى لا يقع بين ظهرانيها الخلل، أو الاضطراب، وحتى لا تسري فيها عوامل التفكك والتصادم. ولا شك في إحدى الوسائل الفعالة لتحقيق هذه الغاية هي الحد من المفارقات الاقتصادية،

والتصادمات المذهبية التي تشجع عليها وتغذيها، كثرة المؤسسات، وتفرق جهودها في شئون مختلفة متنافرة، وشعاب تتصادم ولا تلتقي.

وأما السؤال الثاني فالإجابة عليه ليست بمثل هذه السهولة؛ فهناك من يقول بأن الضم عملية لا تتفق مع الديمقراطية في قليل ولا كثير، ودعواهم في ذلك أن حرية التجمع، على أي نحو، وبأي صورة، حرية مقدسة لا ينبغي الانتقاص منها لأي سبب، وتحت أي ظروف. وهم يقولون إن قسر المؤسسات على التبعية هو في حقيقته الواضحة قسر لها على التخلي عن فلسفاتها الاقتصادية، وكيانها المذهبي الخاص بها، لكي تساير فكرة عامة، ومذهبا شاملا، غير نابع من ذاتياتها، بل مفروض عليها من الخارج.

ويضيفون إلى ذلك قولهم إن هذا القسر التعسفي يهدف أول ما يهدف إلى تركيز الدخل القومي في يد الحكومة توسلا إلى مركزة السلطة السياسية في يد الهيئة الحاكمة. فالضم إذن له سوأة واحدة على الأقل بادية وخطيرة، وهي أنه محاولة مفضوحة وسافرة، بقدر ما هي تعسفية وقاهرة، من أجل القضاء على الحرية السياسية عن طريق التحطيم المؤكد للكيانات الفكرية، والاقتصادية المستقلة.

ومع ذلك فنحن نزعم أن حق الأقلية في التجمع المستقل، أي في البقاء بعيداً عن المؤسسات العامة، ليس حقاً مطلقاً جديراً بالإعظام والتقديس، على اختلاف الظروف والأحوال؛ بل المقدس هو حق الدولة

في وضع حد لحرية التجمع المستقل إذا كانت هذه الحرية تتصادم مع حريات الآخرين، وحقوقهم في الوصول إلى غاياتهم العادلة والمشروعة. فحيث يتصادم حق الأقلية في التجمع المستقل مع حقوق الأغلبية في إحراز أهدافها الحقة المشتهاة، فلا تقديس لحق الأقلية، ولا تثريب على الدولة إن هي تدخلت لإعلاء المطالب الأحق والأعدل بحكم كونها مطالب السواد، والكثرة الكاثرة.

وبالطبع فإن هذا التدخل لا يكون بالقوة الجبرية القاهرة، بل بإصدار القوانين التي تعيد تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية في البلاد، وحسب ذلك اتفاقا مع الروح الديمقراطي السليم أن تكون هذه القوانين صادرة عن الهيئات النيابية المنتخبة انتخاباً حراً من الشعب.

ومنها رابعا أن تدخل الدولة يكون في بعض الأحيان السبيل الوحيد لحماية أعضاء المؤسسة من الاستخدام التعسفي للوائحها، وقوانينها وصحيح أن المؤسسة باعتبارها شخصية قانونية Legal person، لها الحق في ممارسة بعض الأعمال المستقلة كامتلاك العقار، وإبرام العقود، وغير ذلك، مما يجب على الدولة احترامه ووضعه في الاعتبار عند النظر في أي شأن من شئون المؤسسة.

ولكن ذلك لا يمنع الدولة من التدخل لتطبيق قوانين المؤسسة، أو تعديلها، أو إلغائها، حسبما يقتضي أمر حماية أعضائها منفردين، فمثلا لا يجوز للدولة أن تقف موقف المتفرج حين تقوم المؤسسة بفصل أحد

أعضائها فصلا تعسفيا، بل يجب عليها أن تتدخل لإعطاء العضو حقه طبقاً لقوانين المؤسسة، أو لتعديل هذه القوانين إن لم تكن ترتب للعضو حقوقا في مثل هذه الحالات، ويمسي هذا التدخل ضربة لازب حين يترتب على إجراء الفصل نتائج خطيرة بالنسبة للعضو تتعلق بمستقبله، أو سمعته، أو حقه في الحصول على العيش الكريم، أو القوت الضروري.

فحين يفصل أحد النوادي الرياضية أحد أعضائه لا يكون تدخل الدولة ضروريا، وملحا، لأن هذا الفصل لا يضير العضو في أي من المقومات الرئيسية للحياة الكريمة للإنسان، ولكن حين تفصل إحدى الشركات أحد أعضاء أسرتها، فإن الأمر يختلف حيث تترتب عليه نتائج جد خطيرة بالنسبة للعضو المفصول، ولذلك فإن من حق الدولة، بل من واجبها، في مثل هذه الحالات أن تتدخل لحماية العضو وإعادة حقوقه إليه طبقا لمفهوم العدالة عموما إذا لم يكن في قوانين الشركة ما يرتب للأعضاء في مثل هذه الظروف حقوقا ثابتة.

وهذا بالطبع ما يفسر لنا تدخل الدول المتزايدة أبدا لوضع حدود العلاقة بين المؤسسات وأعضائها، ومن ذلك مثلا تحديد ساعات العمل بالنسبة للعمال، ووضع حد أدنى للأجور، ورسم طريق الجزاءات التأديبية التي تقضي بعدم الفصل التعسفي وما إلى ذلك.

ومنها خامسا أن للدولة دوراً كبيراً لا بد أن تؤديه، بطريق مباشر، على مسرح الحياة الاقتصادية والاجتماعية بجانب دورها القيادي في

المجالات السياسية والتنفيذية، فلا يقتصر الأمر على مجرد أن الدولة تعترف بالوضع القانوني للمؤسسات وتمنحها حرية العمل في بعض الأحيان، أو تتدخل لتحد من هذه الحرية في بعضها الآخر. وإنما تتجاوز الأمر ذلك إلى أن الدولة الحديثة تجد نفسها في ظل الملابسات العصرية البالغة التعقيد مضطرة إلى الاضطلاع ببعض المهام الضرورية بطريق صريح ومباشر، فالدولة الحديثة تقوم بأدوار رئيسية في مجالات الخدمة الطبية، والإعانات الاجتماعية وحل أزمات البطالة، والتعليم، وهي كلها مجالات لا تستطيع أي مؤسسة خاصة أن تحتكرها لنفسها بغير تقصير واضح في أداء هذه الخدمات الاجتماعية الأساسية، لأن أي مؤسسة مهما كانت إمكانياتها لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة الكفاءة التي تتمتع بها الدولة بالنظر إلى قدراتها الهائلة ومواردها الكبيرة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الدولة تضطلع بدور رئيسي ومهم في المجال الاقتصادي حيث تمارس بعض ألوان النشاط التي كانت من قبل حكراً على المؤسسات الخاصة. فلا جدال في أنه في الدول النامية يحجم رأس المال الخاص عن ارتياد بعض الآفاق الجديدة التي يكون العمل فيها غير مأمون العواقب، ولذلك يهرب منها رأس المال الخاص، ويلوذ بالمجالات التقليدية حيث يكون احتمال المكسب أكثر من احتمال الخسارة. حينئذ لا بد من تدخل الدولة لكي تقوم بدور الريادة في هذه الحقول الخام، أو هذه الميادين الاقتصادية الجديدة. فمثلا في الدول الزراعية يتردد رأس المال الخاص في خوض ميدان الصناعة لأنها بالنسبة لهذه الدول تعتبر مجالا جديداً يتطلب بطبيعته خبرات معينة، وإمكانيات خاصة.

وإذن فلا يبقى أمام الدولة إلا أن تأخذ على عاتقها مسألة القيام بدور الريادة في هذه المجالات المستحدثة حفاظا على اقتصادها، ودفعا له في طريق النمو، والاكتفاء.

وبالطبع فإن هناك مجالات أخرى تتطلب تعاون الدولة مع المؤسسات الخاصة حتى تكون الخدمة فيها على أكمل وجه ممكن. من ذلك مثلا مجال التعليم. فلا شك أن الحكومة، بإمكانياتها العظيمة هي الأقدر على ملاقاة احتياجات الشعب في هذا المجال الحيوي العام. ولا شك أيضا أن المدارس الخاصة تستطيع إمداد من يرغب، بألوان خاصة من الثقافة، منها مثلا تعلم اللغات الأجنبية غير المقررة على تلامذة المدارس الحكومية.

ولئن كان من الخطورة بمكان كبير أن تستقل المؤسسات الخاصة بمهمة التعليم حتى لا تطبعه بالطابع الذي تريد مما يشكل خطراً على الاتجاهات الأصيلة للدولة، والغايات البعيدة التي تستهدفها، فإن من الخطورة أيضا محاربة المؤسسات الخاصة في هذا المضمار لأنها أولا تسهم في تفريج أزمة الأماكن اللازم توفرها للأعداد الهائلة والمتزايدة من أبناء الشعب، وذلك عن طريق جهد خاص لا يثقل كاهل الدولة، ولا يكاد يكلفها شيئا، ولأنها ثانيا تعمل على تنويع الثقافة، وإفساح آفاقها مما لا يتسنى للدولة القيام به. لأن الدولة أساساً تركز كل جهدها في توفير الثقافة العامة، غير المتخصصة، لأكبر عدد ممكن من أبناء الشعب إن لم

يكن ميسوراً توفيرها لأبناء الشعب جميعا، على اختلاف طبقاتهم وأعمارهم.

* * *

ونستطيع، ختاما لهذا الفصل، أن نجمل النتائج التي توصلنا إليها فيما يلي:

أولا: أن المؤسسة هي تجمع بشري بهدف الوصول إلى غرض معين؛ فالدولة بهذا القياس، مؤسسة، والأسرة مؤسسة، والنقابة مؤسسة، والجمعية مؤسسة... الخ.

ثانياً: أن الأسرة تحتل القاعدة من هرم المؤسسات الاجتماعية، والدولة القمة وبين القاعدةو القمة علاقات وشيجة قائمة على التفاعل، ومبدأ الأخذ والعطاء؛ فالأسرة تتمتع بقسطها من الحرية، ولكنها في الوقت ذاته خاضعة لتنظيم الدولة ورقابتها. وتتجلى هذه العلاقات أشد ما تتجلى في مسائل الزواج والطلاق، وتحديد النسل، وتربية النشء.

ثالثاً: أنه إذا كان من المسلم به أن الدولة تتدخل في شئون الأسرة وهي ضرورة بيولوجية بالتنظيم والرقابة، فلا غرابة أن يكون تدخلها في شئون سواها من المؤسسات أشد، وأكثر إلحاحاً، لأن المؤسسات تستمد وجودها من أسباب أقل إلحاحاً من الحوافز البيولوجية المحضة التي تدفع بالأسرة إلى عالم الوجود.

رابعاً: أن القول بتدخل الدولة للحد من حرية المؤسسات كلما دعت ضرورة من الصالح العام، لا يطعن البتة في أن وجود هذه المؤسسات هو أحد الحاجات الأساسية للإنسان الفرد لأنها ألصق بآماله، ومن ثم أقدر وأسرع في إنجازها ولأنها، وهذا مهم، تحميه من بطش المؤسسة الأكبر، أي الدولة، بألا تجعله معتمداً عليها اعتماداً كلياً في كل صغيرة وكبيرة، مرتمياً في أحضانها على الدوام، ضعيفاً أمامها عاجزاً حسيرا.

خامساً: أن الدولة لابد أن تحتكر القوة المسلحة لكي تستطيع أن تدعم بها تدخلها من أجل تحقيق الصالح العام، وأن تقضي على أي محاولة لاستخدام القوة من جانب إحدى المؤسسات لفرض إرادتها على اتجاهات الأحداث.

سادسا: أن تدخل الدولة في المجال الاقتصادي، ولاسيما في العصر الحديث أصبح ضرورة ملحة لتطوير اقتصاد البلاد، ورفعه إلى مستوى الاكتفاء الذاتي.

سابعاً: أن فض المنازعات بين المؤسسات بعضها البعض، وبينها وبين الأفراد غير الأعضاء فيها، بل وبينها وبين أعضائها، كل أولئك من المشكلات التي تدعو إلى التدخل من جانب الدولة إذا ما فشلت المؤسسات الخاصة في حلها حلا ودياً فيما بينها.

الفصل العاشر

حقوق الأفراد

ذكرنا من قبل أن هناك ما يسمى بالصالح العام، وقلنا إن الدولة هي التي تقوم بمهمة توخيه، والسعي إليه، وأن لها في سبيل ذلك الحق في الحد من حريات الأفراد الذين لا يشاطرونها نفس السعي، ولا يستهدفون ذات الغاية. فهل يعني ذلك أن ليس للأفراد حريات مستقلة عن أغراض الدولة العامة، وحقوق أصيلة ثابتة لا يجوز لها – تحت أي قناع، وبأي دافع – انتهاكها، أو الزراية بقدسيتها؟

أول ما تجب ملاحظته – ونحن بهذا الصدد – هو أن الدولة، أو الأداة الحكومية المنظمة التي تمثلها، لا تعمل في الفراغ، ومن ثم لا ينبغي مناقشة مهام الدولة، والأدوار المنوطة بها، على اعتبار أنها تعمل في الفراغ الذي يفترض أنها تعيش فيه بعيدة عن معترك الحياة، وزحمة المجتمع.

فمن البديهي المسلم به أن الدولة لا معدى لها، وهي تؤدي واجباتها ووظائفها عن أن تحتك بالفرد ونشاطاته اليومية احتكاك اللصيق، أو احتكاك كتف بكتف كما يقولون. وإذا كانت مسئوليات الدولة في تحقيق الصالح العام تخولها الحق في الحد – بقدر مقدور – من حريات أعضائها، فإن ذلك لا يعني البتة أنها مفوضة تفويضاً كاملاً لتفسير ماهية الصالح

العام كيفما ترى، وحسبما تشاء، ولا يعني من باب أولى أن الدولة لها مطلق الحرية في اختيار الوسائل، وانتقاء الأساليب التي يروق للقائمين بالأمر اصطناعها بغية تحقيقه، وبهدف الوصول إليه.

للدولة، لا مراء، أن تضبط الحريات الفردية، وتشذب النافر منها، بمعيار واحد لا يتغير هو الصالح العام، وذلك بشرطين رئيسيين لا ينبغي أن يفوتنا إثباتهما في هذا المقام، وهما:-

أولاً: أن الدولة لا يجوز لها أن تنفرد وحدها بسلطة تفسير ماهية الصالح العام، لأن في هذا الاستقلال يكمن معنى الانعزالية والتسلط: انعزالية عن إرادة جموع الشعب، وتسلط على مقدراته.

ثانياً: أن الدولة، وهي تقوم بمهمة ضبط الحريات الفردية، ملتزمة بحدود خاصة تعينها طبيعة الشخصية البشرية بما هو مقرر لها من حقوق، وما هو مفروض عليها من واجبات. وأقوى الأركان التي يتأسس عليها هذا الالتزام هو أن الدولة لا تنشأ لتحقيق غرض ذاتي، بل لتحقيق سعادة الأفراد المنضوين تحت ألويتها. ومن هنا لا يمكن لها أن تتستر بأقنعة مزيفة تنسبها للصالح العام، وهي منه براء، ثم تروح بعد أن أطمأنت إلى اختفاء وجهها الديكتاتوري الكالح، تفجر وتعربد، منتهكة حقوق الأفراد الأصيلة والثابتة بحكم الجبلة والطبيعية التي لا تحول، ولا تتبدل.

نقول إن الدولة في معاملتها للفرد ملتزمة بحدود طبيعته البشرية وما هو مقرر لها من حقوق، وما هو مفروض عليها من واجبات، ولكي نخرج

بهذا الكلام من ضباب التعميم وظلامه إلى جلاء الإيضاح، ونور التخصيص، لا بد أن نعرف أولاً ما هو الحق وما هو الواجب، ولا بد أن نعرف ثانياً طبيعة العلاقة القائمة بين الاثنين إن كانت هناك بالفعل صلة بينهما.

إذا قلنا، مثلاً إن زيداً يمتلك سيارة فمعنى ذلك أن امتلاكه للسيارة حقيقة يمكن التأكد منها بمشاهدة الواقع، ومعاينة ما هو حاصل بالفعل، كما أن هذه الحقيقة في حد ذاتها لا تفرض التزاماً من أي نوع كان على أحد من الناس. ولكن إذا قلنا إن زيداً من الناس له حق قبل عمرو، فمعنى ذلك أولاً أن هذا الحق لا يتقرر بمجرد معاينة الواقع، بل بالنظر إلى قواعد، ومقاييس بعينها، ومعناه ثانياً أن هذا الحق إذا ما تقرر يفرض التزاماً على طرف آخر قبل الطرف الأول صاحب الحق، أي أن الحق يمس بطبيعته شخصين اثنين: أولهما هو صاحب الحق، وثانيهما هو الواقع عليه الالتزام المقابل والذي بغيره يضيع الحق ولا يكون.

وإذن فبين الحق والالتزام، أو الحق والواجب علاقة يمكن تسميتها بالعلاقة التبادلية أو العلاقة المتبادلة. فالحق الذي لي واجب عليك، والواجب المفروض عليّ هو الينبوع الذي تستمد منه الحق الذي لك. وبدون هذه العلاقة المتبادلة تغذو كلمة "الحق" هذرا بغير معنى، إذ كيف يمكن تصور أن يكون لفلان حق عن فلان آخر من الناس بغير أن يكون معنى ذلك أن هذا الفلان الآخر عليه واجب تجاه صاحب الحق؟؟

فمثلاً عبارة "علي مدين لمحمد بخمسة جنيهات" تعني أن عليا مفروض عليه واجب هو أداء خمسة جنيهات لمحمد الذي هو صاحب الحق أي صاحب خمسة الجنيهات. ولا يستساغ عقلاً أن يقال إن مُحَمَّداً له خمسة جنيهات، ولكن قبل لا أحد من الناس لأن الحق في مثل هذه الحالة يكون حقاً مضيعاً حيث لا أحد يلتزم بأدائه، أو هو، على الأصح، لا يكون حقاً على الإطلاق. فشرط الحق أن يقابله واجب، ولا حق بغير واجب في حكم القانون، أو واقع الإمكان.

ولقد بلغ من توثق الصلة بين الحق والواجب أن بعض الباحثين يعتبرونها اسمين مترادفين لشيء واحد، تماماً كما يدل الفعل المبني للمعلوم أو الفعل المبني للمجهول على حقيقة واحدة، أو حدث واحد. فنحن حين نقول "إن عليا قُتل بيد مُحَمَّد" لا نعني شيئاً أكثر ولا أقل من أن مُحَمَّداً قتل علياً، وكذلك حين نقول أن لعلي حقا قبل مُحَمَّد فإننا لا نعني إلا أن على مُحَمَّد واجباً نحو علي. فلفظتا الحق والواجب تدلان على حقيقة واحدة كما يدل البناء المجهول والبناء للمعلوم على حدث واحد بلا خلاف.

وثمة جانب آخر من جوانب العلاقة بين الحق والواجب، ونعني به الجانب الأخلاقي، فحتى الآن لم نتحدث إلا على الجانب الواقعي أو الجانب المنطقي من هذه العلاقة وهو الجانب الذي يظهر لنا أن الحق لا يمكن منطقياً أو عقلياً أن يوجد بغير واجب يقابله، بيد أن العلاقة بين الحق والواجب تتجاوز دائرة المنطق إلى دائرة الأخلاق. فيقال إنه إن كان المنطق لا يستسيغ وجود حق بلا واجب فالأخلاق ترفض أن تعترف بحقوق

الإنسان لا يؤدي ما عليه من واجبات. فكما أن له حقوقاً هي واجبات على الآخرين، فكذلك للآخرين حقوق هي بالضرورة والمنطق واجبات عليه. فإذا لم يؤد الإنسان ما عليه من واجبات فمعنى ذلك أنه لم يؤد ما للآخرين من حقوق. ومن ثم يسقط، على الأقل من الناحية الخلقية، حقه في مطالبة الآخرين بأداء حقوقه إليه. أي القيام بواجباتهم نحوه.

ولا أحب أن يفهم من هذا الكلام أن كل من لا يؤدي واجباً لا يترتب له حق من الحقوق، فإن الطفل يتمتع بكافة حقوقه على الرغم من أنه لا يقوم بأي من الواجبات المطلوبة من الفرد البالغ، وكذلك لا أحب أن يفهم أنه إذا لم يقم شخص ما بواجبه تجاه شخص آخر فإن هذا الشخص الأخير يصبح متحللا بالتبعية من واجبه تجاه الشخص الأول. فمثلاً إذا سرق "زيد" حافظة "علي" فليس معنى ذلك أن علياً قد أصبح له الحق في سرقة حافظة "زيد"، أو إذا قتل "عمرو" "زيدا" فليس معنى ذلك أن قتل "عمرو" قد أصبح حقاً من حقوق عشيرة "زيد"، وهكذا.

وإنما الدولة هي التي تقوم بإحداث الموازنة بين الحقوق والواجبات وتتدخل كلما دعت الضرورة لإقامة الحق المضيع، وفرض الواجب المهدر، بحيث أن الإنسان الذي لا تؤدى حقوقه إليه يجب عليه الاستمرار في القيام بالواجبات المطلوبة منه وترك مهمة رد حقوقه إليه للدولة نفسها، وبذلك لا يضيع الصالح العام في دوامة الإهمال الذي لا يقابل إلا بإهمال آخر مترتب عليه، وهكذا حتى تبتلع الدوامة الغايات الكبرى، والأهداف المشتركة، للمجتمع كله.

ومحصل ما قدمناه هو أن الفرد لا يتمتع بحقوق مطلقة، بل هي حقوق مقيدة وأول قيد عليها هو بلا منازع قيد الواجب، وحتى الحقوق الطبيعية للإنسان لا يمكن أن تكون حقوقاً مطلقة؛ إذ عليه أن يستخدمها بأسلوب يتوخى به الصالح العام. فإذا لم يستطع الإنسان أن يضع الحقوق الممنوحة إياه بحكم الإنسانية أو حكم المولد في خدمة المجتمع كله بات من حق المجتمع أن يناقشه في أهليته لهذه الحقوق، وإذا قيل إنه ليس من حق الدولة أن تضيع حقوق الأفراد الطبيعية، أو أن تنتهك حرمتها فإنه ليقال على الطرف الآخر أن من سلطتها أن تخضعها للنظام العام بحيث تصبح معوانا على تحقيق مصلحة المجتمع بقضه وقضيضه لا حجر عثرة في سبيل نموه، وانطلاقه، ولست أعتقد أن ثمة من يداجي في أن حرية العبادة وحرية التعبير عن الرأي من الحريات الأساسية التي يجب أن تحظى من الدولة بالرعاية والحماية، ولكنني أيضاً اعتقد أن ليس ثمة من يداجي في أن إقامة شعائر الصلاة في وسط الطرقات العامة، أو الصياح في مكبرات الصوت في المناطق السكنية الهادئة، من المسائل القابلة للتدخل الحكومي بالرقابة والتنظيم، فالحرية إذا انفلتت من كل القيود باتت خطراً يهدد المجتمع الإنساني بأسره، ويهدد فيه أول ما يهدد، كل المعاني التي تقدس الحرية، والحوافز الدافعية إليها.

وقبل أن نستطرد إلى تعريف الحقوق الطبيعية، وتبيان حقيقة جوهرها، وكنه ماهيتها لا بد أولاً من كلمة تقال عن القانون الطبيعي. ما هو؟؟ وما محتواه؟؟ منذ أكثر من ألفي سنة وفكرة القانون الطبيعي وتسيطر على مذاهب المفكرين السياسيين، ولاسيما في العالم الغربي، وتحتل المكان

البارز في كتاباتهم، فلقد كانت الفكرة القائلة بوجود قانون أعظم يخضع له الحاكمون عميقة الجذور في التفكير اليوناني القديم تبدو حينا في أعمالهم الفنية، وخاصة في التراجيديا، كما تبدو في نظراتهم السياسية، وبوجه خاص في كتابات "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو". ولا تزال صيحة "أنتيجون Antigone"[١] للملك "كريون Creon" ترن في الآذان. فالملك يقول إن على المواطنين أن يطيعوا الحاكم في الجليل والتافه من الأمور، بالعدل نطق أو بالظلم والبهتان، ولكن "أنتيجون" يصبح به: (إنني لا اعتقد أنك، وأنت مخلوق فان، تستطيع بنفثة من فمك أن تبطل قانون السماء الراسخ غير المكتوب، أو أن تتخطاه). ومعنى ذلك أن "أنتيجون" تنكر بتلك العبارة البليغة أن للدولة سلطة غير مطلقة على الأفراد، وتؤكد خضوعها لقانون أعلى، هو قانون السماء الذي يجب على الحكام الالتزام به، والسير على هدى منه، في سياستهم للمواطنين.

و"شيشرون" يتحدث في جمهوريته Republic عن القانون الطبيعي ويقول: (ليس من الصواب البتة إبطال هذا القانون بالتشريع البشري، فلا مجلس الشيوخ، ولا الشعب، بمستطيع أن يحللنا من التزامنا بإطاعته.. إنه لا يقر قاعدة في روما وغيرها في أثينا، كما وأنه لم يكن اليوم غيره في الغد. بل هو قانون واحد وسيظل أبداً كذلك، خالداً لا يتغير، ملزماً لكل الشعوب، في جمع الأوقات).

---

(١) من "أنتيجون Antigone" "لـ Sophocles"

ومن أجل ذلك حاول المشرع الروماني إخضاع قانون الدولة لوحي قانون أعلى من القانون الطبيعي، أو كما قالت "أنتيجون" قانون السماء. فالقانون الوضعي يتغير تبعاً لتغير المكان والزمان، أما القانون الطبيعي فهو، كما يقول "شيشرون" خالد لا يتغير، ومن ثم ينبغي أن يكون أبداً مصدر وحي، وينبوع هداية وإلهام.

وهنا ينبغي ملاحظة أن فكرة القانون الطبيعي مستمدة أساساً من فكرة وجود الله، أو قوة خفية مسيطرة على الطبيعة والأكوان. فوجود القانون الطبيعي يعتمد أصلاً على وجود فكرة سابقة عن الله، أو قوة محيطة، تعرف دقائق الكون، وأسرار ماضيه وحاضره ومستقبله، وتتفطن إلى خلجات الطبيعة البشرية، وتدرك ما يوائمها، وما هو أقمن بتطهيرها، وإسعادها وإبلاغها إلى مراتب الكمال. ولذلك نرى أن القانون الطبيعي يصل إلى أوج سيطرته على التفكير البشري بظهور المسيحية، ومفكريها السياسيين، ثم يصبح بعد ذلك حقيقة ثابتة، شديدة الرسوخ في العالم الإسلامي. فالدين يقوم في جوهره على أساس أن للعالم إلهاً يدبر شئونه، ويحكم أبعاد العلاقات بين الناس أجمعين على تباعد الأماكن، واختلاف الأزمان، وعلى ذلك فإن القانون الطبيعي أصبح يرتكز على عماد صلد ضخم من الدين بدلاً من اعتماده فيما سبق على التفكير الفلسفي المجرد فاكتسب بذلك قوة وصفاء، ووضوحاً، ومكاناً مستقراً في الأذهان والقلوب.

وليس أعظم دلالة على توثق الرابطة بين القانون الطبيعي والدين من تلك الهجمات الحامية والحملات الشعواء، التي يشنها اللادينيون من الفلاسفة الماديين والتجريبيين على القانون الطبيعي الذي يصفونه بالسخف، والبعد عن النبض الحي للواقع المعاش. وما كان للماديين أن يلقوا غير نظرة ساخطة مغضبة، على قانون يقال عنه إنه يصدر عن قوة كائنة فيما وراء المادة، وقادرة على اجتياز حدود المعقول البشري، والعلو فوق إمكانيات الإنسان وطاقاته المحدودة، ووضع العلاقات الفاصلة بين ما يجب وما لا يجب أن يكون، على اختلاف آماد الزمان، وتتابع حقب التاريخ.

ولأن القانون الطبيعي مستمد من فكرة وجود رب أو قوة خفية هائلة مهيمنة على المصائر والأكوان، فإننا لا نعجب إذ نراه يتفق مع الدين في الخطوط الفلسفية العريضة القائم عليها كل منهما، وينزح وإياه من معين واحد. فمؤدى كل منهما أن الكون الرحيب المعقد لا يمكن أن يتأتى له السير على هذا النسق الرتيب، وبمثل هذا النظام المحكم، البالغ الدقة، بغير قانون ينظمه، أو مبادئ راسخة ترشده وتسدد خطاه. فكيف تبزغ الشمس وتغرب، وكيف يظهر القمر ويختفي، في مواعيد محددة دقيقة على مدار العام كله؟؟ وكيف ترسل الرياح ويتعاقب الصيف والشتاء؟؟ وكيف يولد الإنسان، ولم يولد ثم يموت؟؟ كل هذه أسئلة مازالت حائرة تبحث عن جواب عند الرب، أو عند تلك القوة الهائلة الخفية المتحكمة في المصائر والأكوان.

والقانون الذي يسير العالم على هديه هو على الأقل من وجهة نظر الدين، من وضع إله خالق، قادر على كل شيء، محيط بأسرار الكون والوجود، خبير بخبايا النفس الإنسانية، عليم بما تعتلج به الأجنحة والقلوب. وهذا القانون محكم دقيق لا اضطراب فيه ولا بطلان، ثابت راسخ لا يعتوره تغير أو تبدل. وهو بهذه المثابة يحكم كل حركة في الكون المادي، وكل خلجة في النفس البشرية النابضة بالحياة. وعلى ذلك فإن له شقين: أولهما مادي أي متعلق بحركة المادة في الكون، وثانيهما معنوي أي مرتبط بعمل الإنسان بحسبانه مخلوقاً عاقلاً ذا فطنة وإرادة حرة.

أما عن الشق الأول المتعلق بالمادة وخواصها فلا يعنينا أمره كثيراً في مباحث الفكر السياسي. وإنما نركز اهتمامنا كله على الشق الثاني من القانون الطبيعي والذي يمكن أن نسميه بالقانون الطبيعي المعنوي تمييزاً له من القانون الطبيعي المادي الذي يمثله الشق الأول. والشق المعنوي في القانون الطبيعي مرتبط كما قدمنا بأعمال الإنسان الصادرة عن إرادته الحرة، لا تلك التي لا دخل له في بدئها وتطويرها إلى غاية مشتهاه. فالذي لا ريب فيه أن أعمال الإنسان تنقسم بدورها إلى نوعين أساسيين: أولهما يشتمل على تلك الأعمال التي يقوم بها بحكم الضرورة البيولوجية المحضة، وثانيهما يشتمل على تلك التي تصدر عن تفكيره المستقل، وإرادته الحرة. وهذا النوع الأخير هو ما نحفل به في التفلسف السياسي لأنه هو المرتبط بما يجب وما لا يجب أن يعمله الإنسان، أو بالأحرى، لأنه هو الذي يجب أن يكون موضع نظر عند بحث قضية الحق والواجب. وما كان لنا أن

نحاسب الإنسان على أعمال لا تصدر عن إرادته الواعية، وإنما هي وظائف بيولوجية يؤديها آلياً بالضرورة التي ليس عنها محيص.

* * *

لكل قانون بنود وأحكام تبلغ لمن يرادون على الالتزام به. فمثلاً إذا أصدر أحد البرلمانات قانوناً نشر في الجريدة الرسمية ليتعرف عليه المواطنون، ويلتزموا بحدوده ونصوصه، وبغير ذلك لا يمكن أن تطمع الجهات المسئولة في أن تخرج تشريعاتها إلى مجال التطبيق العملي، وأن تلقى ما هي جديرة به من حفاظ وتوقير.

فكيف إذن، والحال هذه. تبلغ أحكام القانون الطبيعي إلى الناس؟؟...

لكي نجيب عن هذا السؤال لا بد لنا أولاً من التسليم ببعض المقدمات البديهية التي لا خلاف عليها، ولا يصح أن يكون عليها خلاف، لأنها مساغة في المنطق والمفهوم، بقدر ما هي بادية الأثر في الواقع المشاهد. وأول هذه المسلمات هي أن لكل كائن كياناً، وأن هذا الكيان يختلف عن أمثاله في كثير أو قليل من التفصيلات الدقيقة، ولكنه يتفق وإياها في بعض الصفات العامة، والخصائص الأصلية. وثانيها أن كل مخلوق تستحثه الدوافع الكامنة في طبيعته إلى ترقية إمكانيات وجوده. وثالثها أن غاية كل مخلوق من وجوده لا بد وأن تطابق أو تتواءم مع

الطبيعة المجبول عليها، لأنه بغير هذا التطابق لا يمكن أن يقال عنه إنه يعيش حياته الخاصة، أو يعيش ذاته كما يقولون.

وكما ينبت الريش للطير، ويقوى منقاره، فتترقى بذلك إمكانيات وجوده ليحقق الغاية منه بالتحليق في أجواء الفضاء والتقاط الغذاء، فكذلك الإنسان تكمن في أعماقه ميول طبيعية نحو الغرض الحقيقي الذي من أجله كان. بيد أن الإنسان على النقيض من سائر المخلوقات لا يتحرك إلى الغاية من وجوده تحرك الأعمى المقود، بل تحركه إرادة حرة، وعقل بصير يرى تلك الغاية، وينتخب الوسائل الكفيلة بتحقيق الوصول إليها.

ومن المفيد أن نسأل أنفسنا: ما هي الغاية من وجود الإنسان في هذا العالم الدنيوي الموقوت؟

ولا جدال في أن الخاصة الرئيسية التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات هي: العقل. وعلى ذلك فلا بد أن تتساوق الغاية من وجوده مع هذه الخاصة الأساسية المميزة له، أي أنها لابد أن تكون مما يتلاءم مع العقل الإنساني بلا غرابة ولا شذوذ، بحيث يمكن أن يقال إن هذه الغاية مما يصح أن يساعد على تحققها العقل البشري في حالاته الطبيعية، أو بحيث يمكن أن يقال إن هذه الغاية لابد أن تكون ميلاً طبيعياً له، أو إشعاعاً صادراً عنه. فإذا كانت الغاية من وجود القلم هي الكتابة، ومن وجود السلم هي الصعود، وإذا كانت الغاية من وجود السيارات هي النقل، ومن

وجود الأزاهير هي بث العبير، فكذلك لا بد أن تكون الغاية من وجود الإنسان هي ممارسة النشاط العقلي بشتى صورة وضروبه.

ومعنى هذا الكلام أن الإنسان يجب أن يطمح إلى حياة فاضلة، أي حياة فكرية ومعنوية، متميزة عن الحياة المادية البحتة التي يعيشها غيره من المخلوقات. ومن الحق أن الأغراض المادية كالتناسل، والبنية السليمة، اللذائذ الحسية، والأكل والشرب، كل أولئك أغراض ليست غريبة على طبيعة الإنسان، ولكنها مما يشاركه السعي إليها المخلوقات غير العاقلة. وبذلك لا تعد غايات للإنسان أصيلة ينفرد بها بين المخلوقات، وإنما الغاية المميزة له هي بلا مراء تلك التي تتواءم مع خاصته المميزة وهي: العقل.

وما دامت غاية الإنسان هي الحياة المعنوية الفكرية فلا بد أن تكون الوسيلة إليها متطابقة مع كونه مخلوقاً عاقلاً، أي مع طبيعته العاقلة، والقوانين المستمدة منها بالفكر والتجربة. إذن فالقوانين الطبيعية كامنة وأصيلة في طبيعة الإنسان يدركها الباحث عنها كما يدرك الكيميائي بالبحث قوانين المادة التي بفاعليتها تتم التغيرات الكيميائية. وكما يدرك الطبيب وظائف الجسد، والقواعد المنظمة لها، فالإنسان، بالعقل والتجربة، وبتأمل مظاهر الحياة المحيطة به، وواقعها الذي يمارسه لحظة بلحظة، وجيلاً بعد جيل، يستطيع أن يكون لنفسه أحكاماً بشأن قواعد السلوك التي يجب عليه الالتزام بها. ومن ثم فهو يعلم أن أعمالاً بعينها تدفع به إلى معارج الكمال، وأعمالاً أخرى بعينها تهبط به إلى درك الخسة والهوان،

والعقل يستحثه إلى معانقة الأولى، ويحذره مغبة التورط في الثانية لأنه إن فعل خالف بذلك النظام الطبيعي الذي ينبني عليه وجوده كله.

وعلى ذلك فإن العقل هو المحك الذي نختبر به ما إذا كان عمل ما، أو قانون ما، يتفق مع الطبيعة أو لا يتفق. فانسجام العمل أو القانون مع أحكام العقل هو انسجام بالتبعية مع مستلزمات الطبيعة، أو بالأحرى، مع قانون الطبيعة. والعكس بالعكس. وكما يقول "ت. ج. هجنز" T. J. Higgins[١] "إن القانون الطبيعي هو ببساطة الطبيعة التي تحركنا إلى تلك المناقب الحقيقية التي بغيرها لا تتحقق سعادتنا، وتصرفنا عن تلك المظاهر الزائفة التي تكدر صفو هنائنا، وإن محتوى هذا القانون لينساب مباشرة من ينبوع الطبيعة البشرية، وفي خاتمة المطاف من الطبيعة المقدسة التي لا تكون طبيعتنا نحن سوى انعكاس لها. وإن صفة الإلزام فيه لتأتي من إرادة الله الذي يقضي بأن على كل مخلوق أن يقوم بما يتفق مع نوعه".

ومن هذا التعريف للقانون الطبيعي تبرز الخطوط الأساسية التي ألمحنا إليها آنفاً وهي:

أولاً:- أن القانون الطبيعي ينبع من طبيعة الإنسان، ومن فكره، وتجاربه، وتأملاته في العالم الذي حواليه. وثانياً: أن هذا القانون بقوة المنبع الذي يصدر عنه، يستحث الإنسان تلقائياً، بل وأكاد أقول آليا، إلى ما فيه خيره، ويصرفه عما فيه شقوته وضرره، وثالثاً: أنه إذا كانت الطبيعة

---

(١) راجع كتابه: "الإنسان كإنسان" **Man as man** طبعة سنة ١٩٤٩ نيويورك.

البشرية ليست إلا انعكاساً للطبيعة المقدسة، أو فيضا من آلاء الله، فإن الصلة بين القانون الطبيعي وقوانين السماء لا بد وأن تكون من الوضوح بحيث تستغني عن المزيد من البحث والاستقصاء، والحاجة إلى التخريجات المعتسفة.

* * *

ونسأل الآن ما هو محتوى القانون الطبيعي؟؟ أو بعبارة أخرى، أي نوع من الأعمال يقضي به هذا القانون؟؟

لاحظنا في الفصل السابق أن القانون الطبيعي يتدخل ليسهم في تحديد نوع العلاقة بين الدولة والمؤسسات الاجتماعية، ونلاحظ في هذا الفصل أنه يفعل نفس الشيء بالنسبة للعلاقة بين الدولة والفرد، أو بالنسبة للحقوق الفردية، كما سيأتي ذكره في الصفحات التالية. وإذن فالقانون الطبيعي – من وجهة النظر السياسية – يلعب دوره على الأقل في قضيتين أساسيتين من قضايا الفكر السياسي:– أولاهما: قضية العلاقة بين الدولة والمؤسسات الخاصة، وثانيتهما: قضية الحقوق الفردية، أي العلاقة بين الدولة والأفراد.

ولقد سبق أن ناقشنا القضية الأولى في الفصل السابق، ونناقش الآن القضية الثانية، ولكن قبل أن نستطرد إلى هذه المناقشة لا بد أولاً من معرفة عامة ببعض الخطوط الأساسية التي تشكل الهيكل العام للقانون

الطبيعي، ولا بد ثانياً من معرفة الوسيلة التي تتطور بها هذه المبادئ أو هذه الخطوط لتصبح قابلة للتطبيق في المواقف العملية.

وأول ما ينبغي علينا بهذا الصدد أن نلاحظ أن القانون الطبيعي يختلف عن القوانين الوضعية من ناحية جوهرية، وهي أنه غير واضح النصوص أو البنود. فلا يستطيع الإنسان أن يجد فيه نصوصاً واضحة يمكن تطبيقها في جميع الظروف والمواقف التي تعترض مجرى حياته. كذلك، فإن اشتقاق هذه النصوص ذهنياً ليس دائماً من الأمور المستطاعة لكل إنسان، وفي كل حين. صحيح أنه كامن في الطبيعة البشرية ولكنه في حالة عامة تحتاج إلى جهد مستنير لتطويعه للأحوال الخاصة، وإزالة الغموض الناجم من العمومية التي تكتنفه وتلفه في ضباب فكري.

وفي هذا المعنى يقول "جاك ماريتان Jaques Maritain" في كتابه "حقوق الإنسان والقانون الطبيعي"[١]. (القانون الطبيعي ليس قانوناً مكتوباً؛ فالناس يعرفونه بصعوبة تزيد أو تقل، وبدرجات مختلفة، وهم في ذلك معرضون للخطأ كما هو شأنهم في أي مجال آخر. والمعرفة العملية التي يدركونها بالطبيعة، وبغير خطأ، هي أننا يجب علينا أن نصنع الخير، ونتنكب الشر. وليس هذا هو القانون، بل مبدؤه، وحيثياته؛ فالقانون الطبيعي هو جماع الأشياء التي يجب أو لا يجب على الإنسان عملها بحكم ضرورة طبائع هذه الأشياء وبمقتضى الحقيقة البسيطة القائلة بأن الإنسان هو الإنسان، وذلك بغير نظر إلى أي اعتبار آخر).

---

(1) "The Rights of man and Natural Law" نيويورك سنة ١٩٤٣

وعلى ذلك فيمكننا القول بأن الإنسان لا يولد والقانون الطبيعي راسخ القواعد، جلي المبادئ، في ذهنه، وإنما يستطيع الإنسان – سواء بجهده الخاص، أو بمعاونة غيره – أن يعرف ما هو الخير وما هو الشر. ومن هذه المعرفة تنمو قدرته على الحكم بأن الشر يجب محاذرته، والخير يجب احتضانه. وإذا لم يستطع إنسان أن يدرك هذه الحقيقة فهو إما شخص سقيم الطبيعة، فاسد الرأي، أو إنسان خبيث الطوية يريد تحسين الشر اصطناعاً له بغية الوصول إلى غرض ملتو، أو غاية منحرفة.

ومعرفة الشر والخير، وأن الأول ينبغي اجتنابه، والثاني يجب عمله، هي الأساس الركين الذي تنبني عليه جميع القواعد الخلقية التي يتضمنها القانون الطبيعي لأن هذه القواعد الفرعية يمكن اشتقاقها بسهولة من القاعدة الأصلية، أو الأساس الأول، وهو أن الشر شر، والخير خير، وما هو شر يجب تفاديه وعدم التورط فيه، وما هو خير يجب إتيانه والإكثار منه. ومن هذه القواعد الفرعية، مثلاً، أن القتل، والسرقة، الزنا، والسكر، والكذب، شرور ينبغي اجتنابها، لأن اللاأخلاقية الكامنة بها واضحة ولا خلاف عليها، وقد يسأل سائل: والأخذ بالثأر، ما الرأي فيه؟ أليس فيه دليل على أن بعض المجتمعات البدائية تعتبر القتل عملاً أخلاقياً، مشروعاً؟؟

والجوانب هو أن بعض المجتمعات البدائية تخلط في فهم بعض القواعد الفرعية المترتبة على القاعدة الكبيرة، قاعدة الخير والشر، فتعتبر أخلاقياً ما ليس بالقطع كذلك، والعكس بالعكس، ولعل السبب في ذلك

يرجع إلى أن القاعدة الأصلية، وأعني بها قاعدة الخير والشر، قاعدة عامة ليس ثمة من يقصر به فهمه عن إدراكها ومعرفة موضع الصواب فيها، ولكن القواعد الفرعية النابعة منها إنما هي قواعد متخصصة، كل منها ينطبق على حالة بعينها، ومن ثم فهي تحتاج إلى قدرة ذهنية متطورة وناضجة حتى يمكن إمساك خيوطها ومعرفة دقائقها وتفصيلاتها، وإلا باتت عرضة لأن يساء فهمها، ولا سيما من جانب المجتمعات البدائية التي تحكم فيها عادات شريرة وتقاليد فاسدة.

وعادة الأخذ بالثأر، وغيرها من العادات اللاأخلاقية السائدة في بعض المجتمعات الحديثة المنحلة، هي بلا شك نتيجة طبيعية لهذا الخلط في فهم كنه القواعد الفرعية في القانون الطبيعي، وعدم القدرة على توفير الإمكانيات العملية اللازمة للتطبيق الفعلي لكل قاعدة على حدة، وفي الظرف الخاص الذي وجدت من أجله.

بيد أن هذه القواعد في جملتها هي أيضاً قواعد عامة لا يحدث بشأنها خلاف في الفهم، اللهم إلا في أحوال شاذة ونادرة، وإنما يقع الخلاف الحقيقي عند تطبيقها على الواقع الحي، وممارستها في المواقف العملية؛ ففي بعض هذه المواقف نجد أنه من الصعوبة بمكان كبير التوصل إلى حل متفق عليه بشأن تطبيق قواعد القانون الطبيعي، وعندئذ لا مفر من الاستعانة بالتجربة الخاصة والدراية الشخصية، وذلك بالإضافة إلى كافة الطاقات العقلية المتاحة.

ونضرب بذلك مثلاً هو جريمة القتل؛ فالقتل شر بلا خلاف، ولكن حين تقع جريمة قتل فكيف يكون رد الفعل؟؟ أيعدم القاتل.. وتلك جريمة قتل أخرى؟؟ أم يعزل عن المجتمع مدى الحياة؟؟ أم تقطع يداه ويبقى مشوها وعبرة لمن قد تسول له نفسه اجتراح نفس الإثم الذي ارتكبه؟؟

تلك كلها أسئلة لم يجد لها علماء الاجتماع، والمفكرون، والسياسيون، جواباً قاطعاً بعد، وإن الخلاف الناشب بينهم بشأن ما يجب عمله في مثل هذه الحالة لدليل قاطع على أن القانون الطبيعي مازال في حاجة إلى قدر من الوضوح والقطع يتبعه انطلاق بغير تردد عند التطبيق.

وهذا القدر تقدمه لنا القوانين الوضعية، أي القوانين التي تضعها الدول لحكم الشعوب، ونلاحظ أن أي قانون وضعي ينقسم إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول يشتمل على تلك المبادئ الأساسية المستقاة من القانون الطبيعي كحظر القتل والزنا والسرقة.. إلخ.. وذلك بالإضافة إلى المشتقات الضرورية المستنبطة من هذه المبادئ العامة كحظر السير عارياً في الطرقات العامة، أو قيادة السيارات في حالات سكر، أو التهديد بالقتل، وما إلى ذلك.

أما القسم الثاني فيشمل تلك القواعد التي يتوصل إليها واضعو القانون بالمنطق والتجربة والاستقراء، وبغير رجوع إلى القانون الطبيعي لأنه أي القانون الطبيعي لا يتضمن ظاهرياً أو باطنياً، مثل هذه القواعد على

الإطلاق. ومن أمثلة ذلك القواعد التي تنظم شكل الحكومة وقواعد تحصيل الضرائب وتنظيم المرور. وغيرها من المبادئ التي لا وجود لها تلميحاً أو تصريحاً في القانون الطبيعي.

وعلى كل فإنه سواء كانت قواعد القوانين الوضعية مما يشتمل عليه القسم الأول أو القسم الثاني فإنها تستمد شرعيتها، والدافع الخلقي الذي يحفز إلى تنفيذها من القانون الطبيعي، لأنها لا بد أن تكون متساوقة مع العقل والمنطق ومبادئ الأخلاق العامة. وإلا فإنها لا بد أن تصطدم مع الطبيعة البشرية، وتصبح ولا سند لها غير القوة المادية الغاشمة، بعد أن خلت من كل ما يحفز إلى الإيمان بها، فضلاً عن الالتزام بتطبيقها في الحياة العملية.

لمن يكن بمستغرب – بعد هذا كله – أن يتصدى الماديون للقانون الطبيعي، ويمطروه بوابل من سهامهم، ونيران قذائفهم الحامية. فالقانون الطبيعي، أولاً، مستمد، كما أسلفنا من فكرة وجود الله، في حين أن الماديين ينكرون هذا الوجود، ولا يؤمنون بالخلود ثم إنه، ثانياً، يقدس الإنسان كإنسان، ويؤمن بوجود حوافز طبيعية وخلقية تستحثه إلى فعل الخير، وتنفره من اجتراح الشر، بينما الماديون لا يؤمنون إلا بالمادة قوة محركة للتاريخ، وعاملاً حاسماً في دورة التطور، وسلما للصعود. وذلك فإن الماديين، ثالثاً، لم يعنهم إزاحة الانحرافات التي تؤدي إليها غلاة المؤمنين بالقانون الطبيعي للتوصل إلى جوهره النقي، وإنما هالتهم هذه الانحرافات البادية فأصدروا حكمهم على القانون الطبيعي إجمالاً بأنه رجعي، وجامد،

ومعاد للتطور، والتقدم الاجتماعي، وراحوا يهاجمونه بلا هوادة على هذا الاعتبار.

ومن هذه الانحرافات، بل ومن أخطرها، ما نادى به دعاة القانون الطبيعي في القرن السابع عشر من أن هذا القانون يزود الإنسان بعدة كاملة من القواعد والأصول التي يستطيع بها مجابهة كافة الظروف، وشتى المواقف، وأن الإنسان قادر على التفطن إلى هذه القواعد بالعقل وحده. فلقد أسكرتهم الانتصارات العلمية الباهرة التي أحرزها "نيوتن" وحسبوا أن العقل وحده، بالقياس إلى ذلك، قادر على أن يحيط بأسرار الكون، وحقائق الوجود.

ولو كان صحيحاً ما زعمه غلاة المتعصبين للقانون الطبيعي لبات من المستطاع أن نطبق في المجالات التي يغطيها هذا القانون نفس القواعد التي نستخدمها في مجالات العلوم الرياضية والحساب، أو على الأقل، قواعد تشبهها في الدقة والقدرة على قطع الشك باليقين. ومعنى ذلك أنه إذا لم يكن ثمة مجال للخلاف في عالم الحساب حول ما هو معروف من واحد + واحد= اثنين، فلا ينبغي بالمثل – وتأسيساً على زعم غلاة المتعصبين – أن يكون هناك خلاف بشأن القضايا الداخلة في نطاق مباحث القانون الطبيعي؛ فالقتل – على سبيل المثال – شر، ولا يخفف من وزر هذا الشر أن يزيده أن يكون قتلاً عن طريق الخطأ، أو أن يكون قتلاً مع العمد والترصد وسبق الإصرار.

وهذا الغلو غير المقبول هو الذي فتح المنافذ أمام ريح السخط على القانون الطبيعي، والإنكار له، فدخلت عاتية تحاول أن تعصف به من أساسه، وتذروه مزقاً في الهواء كشيء لا معنى له ولا قيمة في عالم الحس والواقع الملموس. وكان لهذه الحملات عمادان أساسيان:

أولهما: أن القضايا الأخلاقية تخضع لقواعد النسبية إلى حد ما، فما هو خير ليس خيراً بكل التفاصيل، والدقائق، وفي كل الأزمان والأحوال، وكذلك الشر. ومن ثم فإن القول بوجود قانون جامد ثابت يحكم بمسائل الخير والشر في كل زمان ومكان إنما هو زعم باطل، ونتيجة غير صحيحة أدت إليها مقدمات مغلوطة، بادية الفساد.

وثانيهما أننا لو فرضنا وجود مثل هذا القانون الجامد الثابت لقضينا على ما ينبغي أن يتوفر للمجتمع من ديناميكية تعاونه على التطور والارتقاء، وابتداع الأساليب الكفيلة بتحقيق العدالة في شتى المناسبات؛ فمثلاً: إذا قلنا إن القانون الطبيعي يقضي بحرية التعاقد كمبدأ ثابت لا يعتوره التعديل أو التبديل، كان معنى ذلك أننا نجعل المساومة هي الأساس الوحيد للوصول إلى أي اتفاق بين الأطراف المعنية، وأنه لا يصح إطلاقاً التدخل من جانب الحكومة لدفع المساومة في الاتجاه الذي تراه محققاً لصالح الأطراف بالتساوي، أي محققاً للعدالة بينهم.

ولئن جاز هذا في بعض الظروف فإنه لا يجوز البتة في بعضها الآخر، بل إنه في بعض الأحيان يشكل حيفا صارخاً على أحد الأطراف، وظلماً

مبينا له. ولعل هذا يكون أحلى ما يكون في العلاقة بين أصحاب العمل والعمال. فلو تركت هذه العلاقة نهباً لمبدأ حرية التعاقد المطلقة لضر العمال ضرراً بليغاً حيث أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية غالباً ما تكون من الفساد والقسوة بحيث لا تترك للعمال فرصة للاختيار، فيضطرون إلى توقيع عقود عمل مجحفة بهم أيما إجحاف لأن هذا هو السبيل الوحيد أمامهم للهروب من شبح البطالة وغيلان الإملاق والعوز والفاقة...

ولذلك نرى أنه من واجب الحكومة في بعض الظروف أن تتدخل لوضع حد أدنى للأجور ولو أن هذا التدخل مخالفة للمبدأ العام القاضي بحرية التعاقد، أو بأن العقد شريعة المتعاقدين كما يقولون. أقول: مخالفة، وفي ذهني أن استدرك. فالواقع أن ليس في الأمر مخالفة ما للقانون الطبيعي؛ إذ أن هذا القانون - كما سبق أن أوضحنا - لا يختص بالتفصيلات والتفريعات ودقائق الأحكام، وإنما هو يدور حول المثل العليا، والمبادئ العامة، والقضايا الأخلاقية عند الرأس دون نظر الأطراف. فهو لا يعمل في الفراغ، بل في ظل الظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية، وهو بهذه المثابة يفقد فاعليته إذا هو فقد مرونته. ولا تحقق له هذه المرونة إذا جمد على مبادئ عامة وأصر على ضرورة تطبيقها في كل حين وظروف.

ولذلك نرى القانون الطبيعي يعالج رؤوس الموضوعات، ويترك أطرافها، وتفريعاتها للقانون الوضعي. فإذا كان الأول نتاج الفطرة والعقل، فإن الثاني هو نتاج العقل والاستقراء، أي استقراء التجارب الإنسانية

واستنباط الأحكام التي تلائمها، وقدرة على معالجة الظروف الإنسانية في شتى أشكالها وتطوراتها.

ولنأخذ مثلاً جريمة القتل؛ فالقانون الطبيعي يكتفي بالقول بأن القتل شر يجب تنكبه. وهو يصل إلى هذه النتيجة بالفطرة، وردود الأفعال التي تتركها التجربة الإنسانية عليها. أما القانون الوضعي فلا يكتفي بذلك، وإنما يستقي من القانون الطبيعي هذا المبدأ العام ثم هو بعد ذلك يمضي لبحث الدقائق، وملابسات التطبيق العملي؛ فجرائم القتل تختلف – من وجهة نظر القانون الوضعي – فيما بينها من حيث استحقاقها للعقاب لأنها تختلف من حيث الملابسات التي تكتنف كلاً منها: فهناك القتل المتعمد مع سبق الإصرار، وهناك القتل عن طريق الخطأ، وهناك القتل دفاعاً عن النفس، أو دفاعاً عن الشرف... الخ.

والذي يعنينا من هذا البحث المختصر عن القانون الطبيعي هو: أولاً أن نؤكد اعتقادنا بوجود مثل هذا القانون لأننا نحب أن نؤكد إيماننا بوجود مثل عليا يجب أن يتوخاها الإنسان في سعيه الحثيث نحو الآفاق الأرحب، وثانياً أن ننفي عن هذا القانون الوصمة التي ألحقها به الماديون وهي أنه ضد التقدم، ومعاكس لحتمية التطور، في حين أنه كذلك في حقيقته، وجوهره الصافي فهو وإن ثبت على مبادئ عامة ومثل عليا، لا يحيد عنها، ولا يتزحزح، إلا أنه لا يغفل الحقيقة المهمة وهي أنه يتعامل مع نفوس بشرية، وظروف اجتماعية وتاريخية، متغيرة أبداً، ولذلك نراه من المرونة بحيث يترك مهمة معالجة التفصيلات الدقيقة للقضايا الخلقية العامة للقانون

الوضعي الذي يوضع خصيصاً لمواجهة ظروف الزمان والمكان، وثالثاً: أن نحذر من أنه ليس معنى ترك القانون الطبيعي مهمة البحث في مشكلات التطبيق للظروف أن يزعم زاعم أن كل ما هو كائن فهو حق. فهذه هي النتيجة الكالحة العرجاء التي يتوصل إليها المنكرون للقانون الطبيعي، وإنما الحق يجب أن يكون حقاً في ذاته، أي بمعزل عن الظروف، وما هو قائم.

ومن هنا كانت أهمية القانون الطبيعي لأنه في الوقت الذي يترك فيه الفرصة لتطويع المبادئ العامة للظروف، وإمكانيات التطبيق، لا يحيد قيد أنملة عن ماهية الحق، ولا يختلج طرفة عن حقيقة ما يجب أن يكون، ومن ثم يظل أبداً معياراً ندرك به ما هو حق وما هو باطل، وحداً فاصلاً بين ما يجب، وما لا يجب أن يكون.

والآن،

ما هي الحقوق الطبيعية للإنسان؟؟

نبدأ أولاً بتقسيم الحقوق الطبيعية للإنسان إلى قسمين أساسيين بقصد تسهيل البحث فيهما: القسم الأول ويشتمل على الحقوق التي هي حق للإنسان – لا بحكم أنه مواطن في دولة أو عضو في جماعة، بل بحكم أنه إنسان – أي يحكم مولده. والقسم الثاني ويشتمل على الحقوق التي يكسبها الإنسان بحكم عضويته في الدولة، أو في الأسرة، أو في جماعة أو على الجملة في مؤسسة ما أياً كان نوعها.

وبالنسبة للقسم الثاني فقد سبق الحديث عنه في الفصل السابق، ومن ثم فلا داعي لتكرار البحث فيه، وأما بخصوص القسم الأول فسوف يكون مدار البحث في الصفحات التالية.

ونحن نقسم الحقوق الطبيعية التي تنتمي إلى القسم الأول إلى عدة حقوق أساسية نذكر منها ما يلي:

أولاً :ـ حق الحياة.

لا مشاحة أن حق الحياة هو أهم الحقوق الطبيعية، وأكثرها لصوقاً بالإنسان من حيث هو كذلك؛ فالحياة هي الحالة الأساسية التي يجب أن تتوفر حتى يمكن التحدث عن غيرها من حقوق الإنسان سواء كانت سياسية أو مدنية أو اقتصادية أو خلاف ذلك، وبغيرها يكون من الخطل والعبث القول بأن الإنسان يستطيع أن يتوصل إلى حق من حقوقه، أو يسعى إلى غاية من غايات وجوده.

ومن المسلم به أن حق الحياة يأتي إلى الإنسان مباشرة من الله، أي أن إنساناً لا يمكن أن يمنح إنساناً آخر مثله هذا الحق، أو أن يستلبه إياه. ويترتب على هذا الأمر نتيجتان مهمتان: أولاهما أنه لا يحق لإنسان أن يحرم إنساناً آخر من حق الحياة طالما أن هذا الحق ليس منحة من أحد، أو هبة من مخلوق. وإنما الإله الخالق وحده هو صاحب الحق المطلق في أن يأخذ من الإنسان حياته أو يدعها له. وثانيتهما أنه لا يحق للحكومة أن تحرم أي إنسان من حقه في الحياة إلا إذا كان قرار الحرمان موافقاً لأحكام

السماء. ومعنى ذلك أن الحكومة لا تستطيع، أو على الأصح، لا حق لها في أن تحكم بالموت على إنسان ما لم يكن هذا الإنسان قد أثبت بفعاله الشريرة أن وجوده خطر على حقوق الآخرين في الحياة.

وهنا تثور عدة أسئلة تدور كلها حول معنى واحد طالما شغل بال المفكرين السياسيين، والمصلحين الاجتماعيين، وهي: ما الرأي في عقوبة الإعدام؟ وما موضعها بالنسبة للحق الطبيعي في الحياة؟؟ وفي ضوء هذا الموضع أيجب أن تلغى أم تبقى؟

فهم يرون أن العدالة تقضي بألا تزيد العقوبة عن الحد الذي يتطلبه الإصلاح ومعنى ذلك أن عقوبة الإعدام واجبة عندما يتعرض نظام المجتمع وأمنه للخلل والاضطراب، ويكون الحكم بالموت على البعض ضرورياً، أو هو السبيل الوحيد للقضاء على أصل الفتنة، وردع الفوضويين، ومثيري الشغب، وإعادة الأمور إلى نصابها المستقيم. وعلى ذلك فإنه يجب صرف النظر عن عقوبة الإعدام، وإذا كان من الجائز أو الممكن تحقيق الإصلاح المنشود عن غير طريقها.

ولكن ما هو الحد الفاصل بين الضرورة والجواز، بين أن يكون الفعل وحيداً، لا محيص عنه لتحقيق الغاية المبتغاة، وأن يكون واحداً بين عدة فعال كلها داخل في حيز الإمكان، ومجال الاقتدار على الوصول إلى المرام المشتهى؟؟

ثمة خلاف في الرأي كبير ينعكس في نظرة القوانين الوضعية إلى عقوبة الإعدام على امتداد التاريخ، وفي مختلف البلدان، فإنجلترا – مثلاً – في خلال القرنين: السابع والثامن عشر،كانت تجعل الإعدام عقوبة من يرتكب أكثر من ١٦٠ (مائة وستين) مخالفة بالغاً ما بلغت تفاهة هذه المخالفات. في حين أنه لا يعاقب الآن هناك بهذه العقوبة إلا مرتكبو جرائم القتل، والخيانة العظمى.

بينما أن ثماني ولايات على الأقل من الولايات المتحدة الأمريكية قد ألغت تماماً عقوبة الإعدام بحجة أن هناك أحكاماً أقل شدة يمكن أن تحقق الغرض الأصلي من عقوبة الإعدام، وهو السعي وراء الإصلاح بالقضاء على من يبغون به العبث والسوء.

وكثير من علماء الاجتماع والجريمة في العصر الحديث يتساءلون عن فاعلية وجدوى عقوبة الإعدام كرادع عن ارتكاب الجريمة، وهم يدللون على انعدام الجدوى من هذه العقوبة القاسية بما تشير إليه الإحصاءات الرسمية في الولايات التي ألغتها؛ فإلغاء عقوبة الإعدام في تلك الولايات لم يؤد – كما تدل الإحصاءات – إلى زيادة ملحوظة في الجرائم البشعة. كما تشير هذه الإحصاءات أيضاً إلى أن العودة إلى الأخذ بعقوبة الإعدام بعد إلغائها في بعض البلدان لم تؤد في قليل أو كثير إلى أي نقص ملحوظ في عدد الجرائم، وإذن فالدعوة إلى إلغاء هذه العقوبة تستند إلى عدة أسباب منها:

أولاً: أن الإحصاءات تدل على أن العمل بها لا يقلل من عدد الجرائم، وأن إلغاءها لا يؤدي إلى زيادتها.

ثانياً: إنه إذا كان الغرض من "الإعدام" هو عزل القتلة عن المجتمع؛ فالسجن مدى الحياة كفيل بتحقيق هذا المطلب، ولا حاجة ملحة إلى عقاب مجرم بارتكاب نفس الجريمة التي يعاقب هو من أجلها.

ثالثاً: وإذا كان الغرض هو ردع الآخرين، فمن الواضح أن ليس في العالم إنسان سوي يود أن يقضي حياته كلها بين جدران أربع ثمناً لجريمة يرتكبها بأي دافع، وفي أي ظرف.

رابعاً: أن الإصرار على ضرورة الأخذ بقانون الإعدام كرادع، أو كوسيلة لاستئصال شأفة المجرمين، لا بد أن يؤدي على المدى البعيد إلى خلق إحساس بضآلة قيمة الحياة البشرية؛ فالمجرمون يقتلون طيشاً أو حقداً أو تآمراً أو جنوناً، والدولة لا تقابل جرائمهم إلا بجريمة مماثلة ترتكبها هي الأخرى في حق الحياة. والنتيجة هي خلق إحساس عام بأن الحياة البشرية شيء رخيص لا وزن له في مقياس المجرم أو القاضي لأن الفرق في الغاية التي من أجلها يزهق كل منهما نفساً آدمية يضيع في حمى الهوس الذي تخلقه الجريمة التي تعاقب بجريمة مثلها.

خامساً: ويزيد من حدة الصيحة بإلغاء الإعدام كعقوبة أن وسائل الحكم، واكتشاف الحقائق، لم تصل بعد إلى مرتبة الكمال أو الدقة اللازمة، فليس من الشذوذ النادر أن يصدر خطأ حكم بإعدام برئ لا ذنب له، في

حين يفلت الجاني الحقيقي من القصاص الذي أريد إنزاله به. ويكون الحكم بالإعدام في مثل هذه الحالات جريمة قتل لا خفاء فيها ترتكبها الدولة في حق مواطن برئ. ولا يقال هنا إن الدولة قد ارتكبت جريمتها بالخطأ، أو حسن المقصد لأنه هكذا يقع الكثير من الجرائم البشعة.

وخلافاً لذلك يرى فريق آخر أن عقوبة الإعدام ضرورية، ولا غنى عنها البتة، لسببين:

أولهما أنها السبيل الوحيد للقضاء قضاء مبرماً على المجرمين الخطرين على أمن المجتمع وصلاحه، وأي عقوبة أخرى دون هذه ليست إلا بمثابة العلاج المؤقت الذي لا يجدي مع هؤلاء الخطرين، ولا يؤمن المجتمع بالدرجة الكافية ضد أن يعاودوا نشاطهم الأثيم إذا ما أتيحت لهم الظروف في يوم من الأيام.

وثانيهما: أنها رادع لمن تسول له نفسه محاكاة المجرمين، والضرب في سراديبهم المظلمة. فالجريمة هي بلا شك ثمرة الغيرة أو الجشع أو الرغبة في الانتقام، وكلها عواطف مظلمة خبيثة لا يحد من شرها وعرامها إلا عاطفة أخرى هي الخوف المؤرق من العقاب الصارم السريع.

وعلى كل، فإن هذه القضية مما لا يمكن القطع فيه بحكم صالح لكل مكان وزمان؛ فالأمر فيها متروك لظروف كل بلد، وكل عصر، والإحصاءات الدقيقة في بلاد مختلفة وعلى امتداد حقب متفاوتة، وما

تشير إليه من زيادة منظورة أو نقص ملحوظ، في حالتي الإبقاء على، أو إلغاء، عقوبة الإعدام.

ونحن لا نستطيع القطع حالاً في هذه القضية لأن الدراسة المستفيضة للنفس البشرية قد أثبتت أن فيها من حب الخير، والرغبة في الاستقامة على الجادة، الشيء الكثير، ولكن أيضاً إلى جانب ذلك يوجد استعداد للتردي والجموح، فلا بد، والحال هذه، من استنفاذ الجهد، عن طريق التثقيف والإرشاد، في استعداء الجانب الخير من الإنسان على الجانب المظلم فيه، ولا بد في ذات الوقت من وجود زاجر يرعوي له، ويخشى قوارعه، وإذا ما زينت له نفسه الشطط والجموح.

وليست مشكلة "عقوبة الإعدام" هي القضية الوحيدة التي تتفرع عن البحث في حق الحياة؛ فهناك إلى جانبها قضايا فكرية أخرى جديرة بأن تقال فيها كلمة، وإن كانت عابرة، ونذكر منها – على سبيل المثال – قضية ما يسمى بـ "قتل الرحمة" Euthanasia ويقصد به قتل أولئك المرضى الذين لا أمل لهم في الشفاء، ولا نفع يرتجى منهم لأنفسهم وللمجتمع الذي يعيشون فيه. ولقد توسع النازيون في التطبيقات العملية لهذه الفكرة حتى شملت العجزة، وغير القادرين على الإنتاج والتكسب.

والأسباب الكامنة وراء هذه الفكرة يمكن إجمالها في كلمة واحدة، كما هو واضح من التسمية ذاتها، وهي الرحمة، والرحمة هنا ذات شقين: الرحمة بالفرد نفسه أن يعاني آلام المرض، وأثقال العجز، بغير أمل له في

الشفاء، والرحمة بالمجتمع أن يحتمل عبء فرد لم يعد فيه نقع لنفسه، ولم تبق له قدرة على المساهمة في الإنتاج والعمل للصالح العام.

ومن المؤكد أننا نجابه بهذا الصدد قضية سلطة الدولة في حياة الأفراد بطريقة مباشرة، وأسلوب أكثر صراحة؛ ففي حالة "عقوبة الإعدام"كان البحث منصباً على ما إذا كان من حق الدولة أن تضع حداً لحق الفرد في الحياة عقاباً له على جريمة ارتكبها. ولم يكن بمستغرب أن ينقسم المفكرون حيال هذه المشكلة إلى فريقين: فريق يشايع حق الدولة، وفريق آخر يعارضه، لأن المشكلة في حد ذاتها، وبكل تفصيلاتها، وملابساتها ولواحقها وتعقيداتها الشائكة، مما لا يستطاع –كما قدمنا – القطع فيه، أو الوصول به إلى قرار نهائي مكين.

أما بالنسبة لقتل الرحمة كما يسمونه، فالأمر أوضح لأن أبعاد المشكلة واضحة وفي متناول الباحث، فاستناداً إلى أي منطق يقال أن للدولة الحق في أن تقتل، أو ترخص بقتل المرضى وغير القادرين؟؟ استناداً إلى أي منطق يقتل هؤلاء مع أنهم لم يجترحوا إثماً، أو يرتكبوا جريمة، مما كان يمكن أن يجعل من مسألة قتلهم أمراً قابلاً للجدل، ومحلاً للأخذ والرد؟؟

يقول أنصار هذه الفكرة من النازيين وأضرابهم إن قتل هؤلاء إنما هو رحمة بهم وبالمجتمع. وهذا زعم باطل تدحضه عدة حجج دامغة لا سبيل إلى الروغان منها:–

أولاً: لا يمكن أن يكون ديمقراطياً مجتمع يمتص جهود الأفراد وهم في حالات قوتهم، واقتدراهم، فإذا ما وقعوا فريسة للمرض أو العجز والشيخوخة امتدت يده الآثمة الجاحدة إلى غدارته لتقضي على حياتهم هروباً من مسئولية مساعدتهم؛ ورد الجميل لهم. ولا نقول فقط إن الإنسانية تحتم على الدولة مساعدة العجزة فيها، بل إن المنطق أيضاً يوجب ذلك؛ فمن المنطقي أن ترد الدولة إلى الفرد ثمار جهده، وعوائد الخدمات والضرائب التي أداها لها في إبان قوته واقتداره، ويكون ذلك في صورة خدمات عامة لا نرى إلا مساعدة المريض والعاجز من أجلها، وأحقها بالعناية والاهتمام[1].

ثانياً: أنه في عصر تقدم العلوم، واكتشاف روائعها يوماً بعد يوم لا يمكن للمرء، بغير أن يتهم بالتشاؤم الذي لا مبرر له، أن يقطع بأن هذا المرض أو ذاك مما لا يرجى له شفاء.

ثالثاً: أن الحياة هي هبة الخالق لمخلوقه، فلا يستسيغ العقل أن تكون هذه الحياة وقفاً على إرادة مخلوق آخر وخاصة إذا كان الإنسان لم يسئ استخدام هذه الهبة فيما يضير المجتمع، أو يلحق الأذى بحياة الآخرين.

رابعاً: إذا قيل إنه من الممكن – بغير انتهاك لحق الحياة – ممارسة "قتل الرحمة" بشرط الموافقة المسبقة لمن ينفذ فيهم كان لنا أن نرد بأن الانتحار، وهو قتل الإنسان نفسه، ليس من حقوق الفرد المطلقة، وهو مما

---

(1) راجع الفصل الذي كتبناه من "الفردية" وهو الفصل الخامس من هذا الكتاب.

يعاقب عليه قانون السماء، لأن حياة الإنسان ليست ملكاً خاصاً به، وإنما هي ملك للخالق، وملك للبشرية بأسرها بحسبانها موجة في بحر الكينونة العظيم. ثم كيف يمكن مثلاً الحصول على الموافقة الواعية من المختلين والمصابين بأمراض عقلية؟؟

إذن لا يبقى أمامنا إلا التسليم بأن ما يسمى "قتل الرحمة" إنما هو جريمة صريحة في حق الحياة، ولا يجوز الانخداع بالبريق اللامع الذي يبدو من الاسم الذي ألصق به.

وكما أن الحياة ضرورية حتى يستطع الإنسان أن يحقق الغاية من وجوده، فضروري كذلك وبالمثل تلك الملحقات الأساسية اللاصقة بحياة الإنسان والتي بغيرها لا يمكن أن تكتمل، ولا يتسنى له القيام بدوره المنوط به على مسرح الوجود. ونستطيع تلخيص هذه "الملحقات" إجمالاً في الخواص الجسدية والعقلية التي لا بد من توفرها للإنسان لكي يستطيع أن يعيش حياته كإنسان، أي كعضو عامل في المجموعة البشرية. ونعني بالخواص الجسدية أعضاء الجسم البشري التي بغيرها – أو بغير أحدها – لا يستطيع أن يزاول وظائفه كاملة.. مثل الأيدي والأرجل والعيون والأنف والأذن.. الخ. أما الخواص العقلية فتتركز في تلك القدرة على التمييز.

ومفاد قولنا أن هذه اللواحق لازمة للحياة البشرية أن للإنسان الحق في الاحتفاظ بها كاملة حتى يستطيع أن يمارس حقه في الحياة ممارسة فعلية، وكاملة، أي أن حق الإنسان في الاحتفاظ بيديه ورجليه، وأذنيه؛ وعينيه..

الخ. يعادل من حيث القوة والأهمية حقه في الحياة ذاتها، والحياة كما قدمنا؛ هبة من الخالق للمخلوق، ومن ثم فإن هذه اللواحق هي أيضاً من عند الخالق وليست منه من مخلوق لسواه. فإذا كنا قد اتفقنا على أن ليس لفرد أن يحرم فرداً آخر من حياته، فإنه بالتبعية التي لا معدى عنها ليس له الحق في أن يحرمه من عينه أو مخه – مثلاً – حيث أن في حرمانه من أيهما انتقاصا واضحاً من قدرته على مزاولة حق الحياة، ومن ثم على تحقيق الغاية من وجوده.

وإذن فواجب الحكومة أن تعمل على حماية جسد الإنسان وعقله عملها على حماية حياته ذاتها، ويدخل ضمن هذه المهمة العمل على توفير المستشفيات والإسعافات العاجلة ومنع تلوث المياه أو الهواء، وتوفير وسائل الترفيه اللازمة لتجدد النشاط الذهني، كما يدخل فيها طبعاً العمل على منع الاعتداء على أي فرد، وتشويه جسده.

وهنا يبرز نفس السؤال الذي واجهنا عند بحث عقوبة الإعدام. هل من حق الدولة قطع أحد أطراف الفرد، أو تشويه جسده، عقاباً له على جريمة ارتكبها؟؟ وعندي أن الإجابة على هذا السؤال هي نفس الإجابة على السؤال المماثل التي سبقت الإجابة عليه عند بحث عقوبة الإعدام.

ومن وسائل "التشويه" الذي أشرنا إليه آنفاً عملية "التعقيم"، أي عملية جعل الفرد عقيماً أو عاجزاً عن الإنجاب. والغرض من هذه العملية هو في الأصل التخلص من النسل المختل عقلياً أو جسدياً عن طريق

الوراثة، وذلك بتعقيم الأفراد المصابين بأمراض عقلية أو جسدية خبيثة حتى لا يورثوا هذه الأمراض لأبنائهم.

ولقد توسعت النازية في استخدام هذه الحيلة لغرضين: أولهما: هو خلق دولة من الأصحاء عقلياً وجسدياً عن طريق القضاء على العلل الموروثة في مهدها. وثانيهما القضاء على طبقة الخصوم السياسيين وضمان قطع دابرهم، واستئصال شأفتهم.

والواقع أننا لا يمكن أن نوافق على هذه العملية لجملة أسباب منها:-

أولاً: أن عملية الإنجاب وظيفة من وظائف الجسد الأساسية وبالتالي ينسحب عليها الكلام الذي قلناه آنفاً عن وظائف الجسد ولواحق الحياة.

ثانياً: أن التقدم العلمي يجعل من العبث والظلم غلق احتمالات الشفاء أمام المرضى وإجراء عملية تعقيم لهم تعجزهم عن الإنجاب مدى الحياة.

ثالثاً: أن مشكلة الأمراض الوراثية يمكن أن تعالج اجتماعياً بدلاً من معالجتها بهذه العملية الخطرة القاسية؛ فمن الأوفق أن يصدر مثلاً قانون يحرم التزاوج بين المجانين قبل أن يتم شفاؤهم. كما يمكن أن تعمم القوانين المعمول بها حالياً في بعض البلاد والتي تنص على ضرورة الكشف مسبقاً

على الراغبين في الزواج وعلاجهم أولاً من جميع الأمراض الخبيثة وعلى الأخص تلك التي يمكن أن تنتقل بالوراثة.

ثانياً: حق الحرية الشخصية.

لا جدال أن لكل إنسان الحق في أن يتمتع بحريته الشخصية، ولكن إلى أي حد؟؟.. ذلك هو السؤال الذي يدور عليه البحث، وهو سؤال يمكن وضعه بطريقة أخرى: إلى أي حد يكون للحكومة الحق في تقييد الحريات الشخصية؟؟ وهذا السؤال الأخير هو بعينه السؤال الذي أجبنا عليه في فصل سابق فقلنا إن الصالح العام هو الفيصل بين ما إذا كان تدخل الحكومة مشروعاً، أو غير مشروع، فكل تدخل يستهدف تحقيق الصالح العام فهو من النوع المشروع، بل المرغوب فيه، وكل تدخل بغير هذا الهدف إنما هو استعلاء، واستبداد، وتحكم لا يجب إلا الوقوف في وجهه، ومجالدته، ووضع حد له.

وهذه إجابة مرسلة عامة تحتاج إلى كثير من التعيين والتخصيص، لأنه بغير هذا يظل من العسير تطبيق المبدأ العام على القضايا اليومية، وإصدار الحكم على نوع التدخل، ومدى مشروعيته. ونحن بالطبع لا نعني تلك القضايا الجلية التي لا يمكن أن تكون موضع جدل أو خلاف. فلا جدال – مثلاً – في أن للحكومة الحق كل الحق في وضع حد لكل الأعمال الإجرامية أو الفوضوية لأن هذه الأعمال ليست أولاً من الحرية الشخصية في شيء، ثم هي ثانياً تشكل عقبة كأدلة في سبيل تحقيق الصالح العام.

وإنما يثور الخلاف، ويحمى وطيس الجدل، بالنسبة للقضايا الأشد غموضاً لأنها تتسع لأكثر من تفسير، وتحتمل تأويلات وتخريجات شتى؛ فمثلاً: هل مما يدخل في نطاق حق الفرد في التمتع بحريته الشخصية أن ينتمي إلى أي منظمة تعمل في الخفاء للإطاحة بنظام الحكم القائم في البلد الذي ينتمي إليه هذا الفرد؟؟ وهل من حق الفرد، تأسيساً على مبدأ الحرية الشخصية، أن يحتسي الخمر على قارعة الطريق، أو يتعاطى المخدرات؟؟ أو هل من حقه أن يشبع غرائزه الجنسية عن طريق ممارسة الدعارة؟؟ وهل من حقه أن يتجول في المناطق السكنية وهو يصيح في مكبرات الصوت معبراً عن رأي شاذ لا يحظى من الغالبية إلا بالامتعاض، والاستهجان؟. إلى آخر تلك الأسئلة التي لا يمكن البت فيها بنفي أو إيجاب.

والمشكلة في هذا المقام ليست مشكلة "المبدأ" ولكنها مشكلة "المدى"، فلا خلاف على مبدأ الحرية الشخصية، وإنما الخلاف دائر حول المدى الذي يذهب إليه الفرد في ممارسته لهذا المبدأ، وعند بحث مشكلة المدى نجد أنها مشكلة ذات طرفين اثنين:

أولهما هو الفرد نفسه، وثانيهما هو الحكومة.. ونحن نفترض – ولا بد أن نفترض – أن الطرف الأول – أي الفرد – يريد أن يتمتع بحرية طليقة بغير قيود أو حدود، ثم نحن نفترض، ولا بد أيضاً أن نفترض – أن الطرف الثاني، أي الحكومة، تريد، لو ترك لها الأمر، أن تضع على حرية الفرد كل ما تستطيعه من أثقال وقيود. وبين الطرفين، وهذا أيضاً افتراض صراع، وشد وجذب في اتجاهين متقابلين: الأول يود لو ترك له الحبل على

الغارب، والثاني يود لو شد العنان إلى أقصى درجات الجذب، وحركة في الاتجاه الذي يريد.

وهنا تبرز أهمية المدى: المدى الذي يمكن أن ينطلق إليه الفرد، والمدى الذي يمكن أن تذهب إليه الحكومة في عملية الكبح والتقييد. ولا بد - طبقاً للمفهوم الديمقراطي - أن يلتقي هذا وذاك عند نقطة واحدة، وأن يكون الالتقاء بغير تصادم.

فالحرية الشخصية حق مقرر للفرد بلا جدال، وكذلك حق الحكومة في كبح جماح الحريات الرعناء هو بالمثل حق مقرر وبلا جدال، ولكن إحداث الموازنة بين الحقين، أو تحديد النقطة التي يتقابلان عندها في المواقف العملية، هي المسألة التي يجب أن تكون موضع بحث، ومحل نقاش.

ولعل أوفق ما نستطيع أن نفعله بهذا الصدد هو أن نقوم ببحث دقيق لأنواع الحريات الأساسية للإنسان، ولطريقة مزاولتها في الواقع السياسي والاجتماعي الذي يحياه.

وأول ما نبدأ ببحثه هو حرية الحركة:

لا مشاحة أن حرية الحركة هي حق طبيعي غير منازع للفرد السوي الناضج، وتوفر هذا الحق وكفالته من ألزم الضرورات لا لتقدم الفرد فحسب، بل كذلك لتقدم المجتمع الذي يعيش فيه. إذ كيف يستطيع الفرد

أن يضرب بخطواته الجبارة في مجالات التطور. ويحلق في آفاق الرفعة والحضارة، وهو مقيد مكبل مهيض الجناح؟؟ وكيف يستطيع المجتمع أن يحرز انتصاراته في ميادين الحضار وأفراده لا يتحركون، وإن تحركوا ففي قيود ثقيلة، وأصفاد مستحكمة الحلقات؟ إن الحركة ضرورة بديهية لازمة للتقدم من أي نوع كان.

بيد أن حرية الحركة لا يمكن أن تكون بلا حدود وإلا أصبحت – شأنها شأن جميع أنواع الحريات – خطراً على المجتمع، بل وهو على الفرد نفسه. وسنحاول فيما يلي أن نسرد بعض الأسباب والحالات التي تجعل من الحد من حرية الحركة أمراً لازماً للصالح العام:

أولاً: أن تقييد حرية الحركة لبعض الأفراد هو في المكان الأول ضرورة لا غنى عنها للحفاظ على الأمن، ولضمان حقوق الآخرين؛ فالقتلة واللصوص وسائر المجرمين الخطرين على الأمن يجب وضعهم في السجون، أو تحت المراقبة أو تقييد حركاتهم بأي طريقة كانت حتى لا تكون حريتهم في الحركة مصدر خطر على حقوق المواطنين الآمنين، ومبعث اضطراب يشيع في أرجاء المجتمع ويعوق حركته النظيفة إلى الأمام.

ثانيا: كما يجب عزل، أو تقييد حركة المصابين بأمراض معدية حفاظاً على الصحة العامة، كذلك الحال بالنسبة للمجانين الذي يخشى منهم على الأمن العام.

ثالثاً:- للحكومة الحق في منع الأهالي من التحرك إلى أماكن بعينها ترى أن في ارتيادهم إياها خطراً عليهم أو على أمن الدولة وأسرارها، مثال ذلك مناطق إجراء التجارب على الأسلحة الجديدة. كذلك فإن من حقها أن تمنع الأهالي من ارتياد أماكن بعينها في أوقات معينة، كأن تمنع زيارتهم للحدائق العامة في أوقات متأخرة من الليل صيانة للآداب العامة.

رابعاً:- وفي حالات الحرب بصفة خاصة تكون حرية الحكومة في الحد من تحركات بعض الناس أوسع، كما يكون لها الحق في أن تأمر المواطنين جميعاً بلزوم ديارهم في أوقات معينة كأوقات الغارات الجوية على سبيل المثال.

خامساً:- وفي بعض الظروف يكون من حق الحكومة أن تمنع هجرة الأهالي إلى بعض المناطق المزدحمة بالسكان لاسيما إذا كانت هذه الهجرة تتسبب في إحداث نوع من الاختلال الاقتصادي. ولكن على الحكومة قبل أن تلجأ إلى هذا الإجراء أن تستنفد الجهد في تخفيف حدة هذه الأزمة عن طريق العلم والأساليب الحضارية الأخرى...

وفي كل هذه الحالات يتعين على الحكومة أن ترفع القيد عن حركة الفرد أو الأفراد المقيدة حركاتهم فور زوال الأسباب التي أدت إلى فرضه. فمثلاً إذا ألقت الحكومة القبض على أحد الأفراد فلا بد أولاً أن يكون هذا الإجراء قد اتخذ بعد توفر الأدلة الكافية على اتهامه، ولا بد ثانياً من تقديمه إلى محاكمة عادلة فور اعتقاله أو بعد انقضاء فترة إعداد معقولة، ولا

بد ثالثاً من إطلاق سراحه فوراً، وبلا أدنى تأخير، في حالة ثبوت براءة ساحته من الاتهامات التي وجهت إليه والتي على أساسها ألقي عليه القبض.

وتأتي بعد ذلك حرية التعبير، أو كما يسمونها أحياناً، حرية الكلام، أو حرية المناقشة... وقد يقال إن حرية التعبير تتصدر قائمة الحريات الأساسية اللازمة لتطوير الإنسان لنفسه، وارتقائه بذاته، وليس هذا فحسب، فلئن كان الحجر على حرية التعبير خسارة ذاتية للفرد المحجور عليه لأنها تحرمه من إمكانية تطوير نفسه معنوياً، وروحانياً، بل ومادياً أيضاً، فإنه كذلك لخسارة بالنسبة لزملائه الذين يشاطرونه صفة الإنسانية لأنها تحرمهم من إمكانية الاستفادة من قوة الفرد المحجور عليه وتحمسه، وقدرته على التعبير عن آرائه التي قد يكون فيها نفع كبر للإنسانية جمعاء.

وما لم تتوفر للأفراد حرية مناقشة المشكلات المختلفة التي تعن لهم في مجتمعهم بصراحة تامة فإن الخسارة الناجمة عن ذلك تتجاوز الفرد أو الأفراد الذين يتأثرون بالحجر تأثراً مباشراً لتشمل عناصر أخرى وفي مقدمتها الحكومة ذاتها، ولو أنها الأداة التي تفرض الحجر عادة. فإن مثل هذه الحكومة تفقد الصلة مع الجماهير، وتنعزل عن حقيقة المشكلات التي تواجه الناس، فتضل الطريق إلى تلبية احتياجاتهم المادية والروحية لأنها غافلة أصلاً عن هذه الاحتياجات بعد إذ كممت الأفواه فلم تعد تنطق إلا بما تريد.

وغني عن القول أن فقدان الصلة بين الحاكم والمحكوم هو الخطوة الأكيدة لتخبط الحاكم وسقوطه، ولئن كانت الحقيقة هي التي يجب أن تكون الركن الثابت في صرح العلاقات البشرية على اختلاف أنماطها، من العلاقة بين الفرد ونفسه امتداداً إلى العلاقة بين الفرد والدولة عبر علاقته بسواه من الأفراد أو بالمؤسسات الخاصة، فإن الحجر على حرية التعبير هو أقصر الطرق، وأفعل الوسائل لطمس معالم الحقيقة، والتعمية على الأثر المؤدي إلى الكشف عن جوهرها الأصيل. فكيف يتسنى للفرد أن يكتشف حقيقة ذاته بغير مناقشة عميقة وجريئة لأصل نشأته، ودخائل طبيعته، وكنه الصلة بينه وبين الكون العريض الذي هو ذرة فيه؟.. وكيف يستطيع تفهم العلاقة بينه وبين غيره من الأفراد ما لم تتح له الفرصة كاملة لدراسة المشكلات التي تعترض نمو المجتمع الذي ينتمون إليه جميعاً، وتحديد الفياصل بين حقوق كل فرد وواجباته؟ وأخيراً، كيف يمكن أن يدرك حقيقة الصلة بينه وبين الدولة ما لم تكن حرية المناقشة سناداً له في مواجهة استبداد الدولة وإساءتها استخدام السلطة الممنوحة لها؟

إن النقطة البارزة في العلاقة بين الفرد والدولة هي أنها يجب أن تعامله باعتباره غاية وليس وسيلة، أي أنه في حد ذاته، وكإنسان، يجب أن يكون الهدف الثابت لكل جهد منظم، لا أداة مسخرة في يد الحكومة تستخدمها، أو بالأحرى، تسئ استخدامها للوصول إلى أهداف خارجية، أي خارجة عن ذاتية الفرد، وإنسانية الإنسان. ومن هذا المفهوم الأولي الذي لا يجب أن يكون عليه خلاف تتولد ضرورة قصوى هي أن الحكومة لا بد أن تعمل جاهدة وفي اتجاه واحد، أو في اتجاهات شتى ولكنها تلتقي

عند نقطة نهائية واحدة، هي نقطة الالتقاء بحاجات الإنسان، ومطالبه الروحية والجسدية. وبغير هذا يبيت عبثاً كل ما تسعى إليه الحكومة، وكل ما تحققه، لأنها حينئذ لا تعمل إلا في فراغ كبير تستحيل الحياة البشرية فيه..

ولكي تتحقق نقطة الالتقاء هذه يجب أن تعرف الحكومة أولاً حقيقة حاجات الإنسان، وكنه مطالبه، ولا تتيسر هذه المعرفة إلا بإتاحة الفرصة له للتعبير عن ذاته، والإفصاح عن مكنون نفسه، ومخبآت ضميره.. وتلك هي حرية التعبير، والحجر على حرية التعبير يؤدي – كما قدمنا – إلى طمس معالم الحقيقة، أو إلى حرمان البشرية من اكتشاف إحدى الحقائق التي قد يكون اكتشافها ذا فائدة جمة للتقدم الإنساني على إطلاقه.

وقد يقال إن بعض المعتقدات التي يمكن الاقتناع بها عن طريق حرية الكلام يتأثر بلا ريب بالقدرة على تنميقه، وزخرفته، وتضمنيه الجرس الذي يلذ للأسماع، والنغم الذي يهدهد العواطف، ويناغي الميول والنزعات. ولا دخل لهذا كله بحقيقة المعتقد المحوط بتلك الهالة اللفظية، أو الغارق في هذه البهارج اللغوية...

وهذا القول جائز في بعض الأحيان، وفي بعض الظروف، ولكن دون التسليم المطلق به بعض الصعوبات التي لا يمكن التغلب عليها:–

أولاها: أن إذا كانت حرية التعبير مكفولة لهؤلاء السفسطائيين القادرين على الإقناع بالشيء ونقيضه بعدة الكلام، واللعب بالألفاظ،

فإنها أيضاً مكفولة لهؤلاء الجادين القادرين على إثبات الحقائق بالمنطق، والحجة الدامغة. وليس ما يدعو إلى الاعتقاد بأن قوة اللفظ أقدر على الإقناع من قوة الحجة، ولا بأن الزبد الذي يذهب جفاء أقدر على البقاء والاستمرار من الجوهر الثابت، واللباب الأصيل.

وثانيتها: أن القدرة على الكلام تقابلها، وتناقضها، قدرة على الكلام، وعن طريق الاحتكاك بين هاتين القدرتين يوجد دائماً احتمال بانبثاق شرارة الحقيقة..

وثالثتها: أن أي حقيقة تقبل (كالإيمان بالله مثلاً)، أو تفرض (كالمعتقدات الشيوعية) بغير مناقشة تصبح من قبيل الشعارات الجوفاء التي لا حياة فيها، أو على أحسن الفروض، من قبيل العقائد الجامدة التي تثور على المناقشة، وترفض محاولات التمحيص، فتتردى مع مرور الزمن إلى هاوية الخطأ الناجم من عجزها عن ملاحقة الإنسانية في تطورها الفكري، ونبضها الوجداني الهادر. وإنما تصبح الحقيقة حقيقة ثابتة، نابضة بالحياة، بعد اصطراع الآراء حولها، ووصولها بعد عنف التصادم إلى قرار مكين يطمئن إليه اللب، ويرتاح العقل والجنان...

ورابعتها: أنه بفرض أن حرية الكلام تؤدي في بعض الأحيان إلى الإقناع بمفهوم خاطئ فإنه لا غرابة في أن يصبح هذا المفهوم ذاته عوناً على التوصل إلى المفهوم الصحيح. فمن لا يخطئ لا يصيب، تماماً كما أن من لا يذق مرارة الهزيمة لا يرجى منه أن يحس بحلاوة الانتصار. فحرية

التعبير ضرورية للوصول إلى الصواب على المدى البعيد بغض الطرف عن الأخطاء التي تنجم عنها في الآماد الأقرب، والأقل ثباتاً ولبثاً.

وخامستها: أن البديل لحرية الفكر هو اضطهاده أو الحجر عليه. والمنطق يقول إنه لا يمكن أن يكون هناك اضطهاد للفكر ما لم يكن هناك من يريد أن يكبته إعلاءً لفكره الخاص، وتمكيناً له من أن ينطلق على سواء أو على انحراف كيفما شاء.

ومعنى ذلك أن الحاكم الذي يفرض الحظر على حرية التعبير عن آراء الغير هو واحد من اثنين كلاهما شر على المجتمع والتقدم الإنساني؛ فهو إما ديكتاتور مستبد لا يطيق التصريح بالمناقشة لأن فيها إظهاراً لفساد منطقه وفحش مسلكه، وخطراً مباشراً على سلطانه وهيلمانه. أو هو شخص سفيه مغرور يعتقد أنه هو وحده المعصوم من الخطأ، وأن رأيه وحده هو الأصوب. وهذا بالطبع سخف يمجه العقل، ويشمئز منه المنطق؛ فالحقيقة هناك لمن يريد اكتشافها، ويقدر على تكاليفها. وهذه القدرة ليست على الإطلاق قدرة مادية غاشمة كما يعتقد المستبدون والمغرورون، ولكنها القدرة على المحيص، والتفنيد، والمحاججة الصادقة، والنفاذ من الخطأ إلى الصواب.

ونعود إلى السؤال عن المدى الذي يمكن أن يذهب إليه الفرد في الانتفاع بحرية التعبير عن الرأي. فهل معنى أن حرية التعبير مكفولة أن يجهر الفرد بأي فكرة، وفي أي ظرف، لا لشيء إلا لأنها نتاج العقل البشري، وأن كل ما هو كذلك يجب أن تكفل حرية التعبير عنه؟

إن المثل القائل بأن الشيء الذي يزيد عن حده ينقلب إلى ضده يصدق فيما يصدق عليه، بالنسبة للحرية على وجه خاص. فالفوضويون وحدهم هم الذين ينادون بحرية من غير حدود، لأنهم لا يؤمنون بالدين أو بالدولة، ويثقون ثقة مطلقة بأن الإنسان خير بطبيعته، وأن أعماله لا يمكن إلا أن تكون مرآة صادقة لهذه الطبيعة، فلا حاجة به إذن إلى قوة مادية أو روحية لأن هذه القوة تستخدم للحض، والضبط، والردع، وهو بطبيعته خير فهو إذن منضبط، مرتدع، فعال للخير من غير بشير أو نذير.

بيد أن غير هؤلاء الفوضويين – ممن يؤمنون بأن نزعات الشر توجد في الطبيعة البشرية جنباً إلى جنب مع دوافع الخير – يقولون إن حرية التعبير شفاهةً أو كتابة ليست، ولا يمكن أن تكون، حرية مطلقة تثور على القيود، وتنداح أمامها الحواجز والسدود. بل هي حرية مشروطة، وشرطها ألا يساء استخدامها. وهذا الشرط، كما ترى فضفاض لا يمكن لنا معه أن نحدد بالدقة المدى الذي تذهب إليه حرية التعبير، أو تقف عنده.

فبأي معيار يمكن أن نحكم بأن حرية التعبير قد استخدمت في غرضها الصحيح، أو بأنها قد امتهنت وابتذلت، ونأت عن جادة الصواب؟؟ وهل يمكن أن يكون الصالح العام هو المعيار، بمعنى أن كل فعل يستهدفه داخل في نطاق الحرية الحقة، وأن كل ما يناقض ذلك إنما هو خروج عن المفهوم الصادق لهذه الحرية؟

كان من الممكن أن يكون الأمر كذلك لو لم يكن مفهوم الصالح العام نفسه بعيداً عن الدقة والقطع والتعيين، ويترتب على ذلك أن ما يكون في بعض الأحيان تعبيراً مشروعاً عن فكرة، أو رأي، يكون في بعضها الآخر خطراً بادياً على الناس والمجتمع. وفي هذا يقول "جون ستوارت مل John Stuart Mill" رائد الحرية الفردية:-

"وحتى الآراء تفقد حصانتها عندما تكون الظروف التي يعبر عنها فيها بحيث تجعل من هذا التعبير تحريضاً إيجابياً على أعمال العنف؛ فالرأي القائل بأن تجار القمح يميتون الفقير جوعاً، أو أن الملكية الخاصة نهب وسرقة، ينبغي أن يصان في حالة نشره في الصحافة، ولكنه يستجلب العقاب بحق إذا ما ذكر شفاهة لجمهور ثائر محتشد أمام منزل أحد تجار القمح".

وعلى ذلك يجب التسليم بأن الحكم على الطريقة التي تستخدم بها حرية التعبير مسألة بالغة التعقيد والدقة؛ ولذا كانت مسئولية الحكومة في هذا الصدد مسئولية خطيرة وحساسة. وهي تتطلب منها عدة أمور، في مقدمتها أن تكون أولاً حكومة ذات ضمير وخلق، أي ألا تكون قد عقدت العزم، وبيتت النية، على إساءة استخدام صلاحيتها للحد من الحريات الشخصية، والضرب عرض الحائط بآراء المحكومين. وأن تكون ثانياً على جانب كبير من الحصافة وبعد النظر، ونفاذ البصيرة، بحيث تستطيع إحداث الموازنة والتناسق بين المصالح المتصادمة، فتسمح لكل

صاحب مصلحة بقسط من حرية التعبير عنها لا يتعارض مع حق الآخرين في التعبير عن مصالحهم المناقضة لها.

وفي كلمة واحدة يجب أن تكون الحكومة "ديمقراطية"، أي يجب أن تأتي إلى الحكم بناء على إرادة الشعب، وتستمر فيه استناداً إلى تأييده.

ومحصل هذا القول هو أن الحكومة يجب عليها أن تكون ديمقراطية عند سماحها بحرية الرأي، ويجب أن تكون كذلك عندما تحد منها. وهي في هذا تحتاج إلى قسط وافر من القدرة على الحكم، وتطبيق موازين العدل. فمثلاً، من المعروف أن الخوض في سير الناس الخاصة ونبش ماضيهم، ليس من حرية الرأي في شيء، ويجب على الحكومة أن تضع حداً له وتعاقب عليه، لأن سير الناس الخاصة وماضيهم أشياء خاصة بهم ولا دخل لأحد فيها. ولكن الأمر يختلف في حالة المرشحين لتمثيل الأمة أو لتولي المناصب المهمة فيها؛ إذ أن من حق الشعب، والحال هذه، أن يعرف من سيرهم وماضيهم ما يجعله قادراً على أن يحكم على هؤلاء الرجال: من أي طراز هم، وماذا ينتظر منهم أن يفعلوه في المستقبل، تأسيساً على، وبالإشارة إلى، ما فعلوه في الماضي؟؟

ولقد حاول المفكرون السياسيون أن يضعوا معياراً يقيسون به مشروعية الحد من حرية التعبير، أي متى يكون تدخل الحكومة للحد منها مشروعاً، ومتى يكون غير ذلك؛ فقال بعضهم إنه لا يجب وضع أي قيد على حرية الكلمة ما لم تشكل "خطراً واضحاً وفورياً" على المجتمع. فكل

كلمات لا تشكل مثل هذا الخطر مسموح بها، ولا يجوز فرض الحظر عليها، مهما كانت غريبة، أو عنيفة؛ فالفوضوي الذي يقف على قارعة الطريق ليحض الناس على إسقاط الحكومة، لا يجب إلقاء القبض عليه أو مصادرة حريته في الكلام، طالما أنه لا يوجد خطر فوري وواضح على النظام أو الأمن العام، أي طالما أنه لا يوجد خطر مباشر من أن يستجيب له عدد كبير من الناس فينهضوا من فورهم للاستيلاء على السلطة، أو التخلص من ممثلي الحكومة.

ورأى البعض الآخر أن اشتراط الوضوح والفورية فيه مجازفة كبيرة بأمن الأمة ومستقبلها في المدى البعيد؛ فالفوضوي الذي ينادي بإسقاط الحكومة قد لا يستجيب له على الفور عدد كاف من الثوار، ولكنه قد يستطيع على المدى البعيد حشد عدد كبير من المخربين الذين يشكلون خطراً على الدولة لا شك فيه. ولذلك جنح هذا البعض إلى تعديل نظرية الخطر الواضح الفوري، فقالوا إنه يكفي أن تشكل الكلمات احتمالاً قوياً بخلق خطر داهم يحيق بالأمة في يوم ما من أيامها المستقبلية، ولكي تستطيع الحكومة فرض حجر على حرية الكلمة استناداً إلى هذه النظرية، لا بد أن يتوفر أمران أساسيان: أولهما: أن يوجد هذا الاحتمال القوي بالفعل بالتمويه والتضليل، وثانيهما: أن يقتنع ممثلو الشعب المنتخبون انتخاباً حراً بوجود هذا الخطر احتمالاً في المستقبل.

وهذا بدوره يفرض على الحكومة التزاماً أسياسياً، وهو أن يكون الحد من حرية التعبير بأقل قدر ممكن، وهو القدر الضروري الذي لا غنى عنه.

والالتزام بذلك من جانب الحكومة هو شرط رئيسي لكونها ديمقراطية لاسيما وأنه من المعروف أن الحرية – وحرية المناقشة بنوع خاص – من ألزم لوازم الديمقراطية. ومن ثم فإن إطلاق حرية التعبير هو الأساس، وتقييدها هو الشذوذ، لأن تخويل الشعب هذه الحرية هو في الوقت نفسه تقييد لحرية الحكومة، وعاصم لا بد منه ضد طغيانها، واستبدادها بالرأي والحكم.

ثالثاً: حق العمل:

إن العمل لازمة من لوازم الطبيعة البشرية؛ فالطبيعة قد حبت الفرد العادي قدراً من القدرة على صرف طاقته في النشاط الخارجي، أو في الأعمال الظاهرية التي يقوم بها، سواء كانت هذه الأعمال مادية لا تحتاج إلا إلى قوة الجسد وحده، أو عقلية تتركز في النشاط الذهني البحت.

وبالطبع فإن هذه الأعمال يجب أن تنصرف إلى إعلاء الصالح العام، وكذا إلى ترقية الفرد، والسمو بذاته، وإفساح الفرصة أمامه من أجل حياة أفضل. فماذا يحدث إذا أنكر على الفرد حقه في العمل؟؟ حينئذ يصبح الفرد ولا عاصم له من الانهيار والتردي في وهدة العوز والحاجة، فلا يرى أمامه من سبيل للحياة سوى الاعتماد على حسنات الآخرين/ هبات الغير.

إذن فحق العمل لصيق بحق الحياة ذاته مكمل له ويترتب عليه، حيث لا معنى لأن نقرر حق الحياة، وننكر حق العمل؛ فلا تكون الحياة –

والحال هذه – حقاً بالمفهوم الصحيح لهذه الكلمة، وإنما تنتكس إلى مجرد تسول لها، واستجداء لمقوماتها.

ومن أجل ذلك كان لا بد للحكومة أن تلتزم، بالقدر الذي تسمح به الإمكانيات المتاحة لها، بخلق حالة اقتصادية عامة يستطيع في ظلها الأفراد الحصول على الأعمال الشريفة التي تتلاءم وقدراتهم الجسدية والعقلية. وحين نقول بالقدر الذي تسمح به الإمكانيات المتاحة فإننا نعني – في المحل الأول – أنه ليس من المحتم اللازم على كل حكومة، مهما بلغت درجات تشبثها بالأنظمة الديمقراطية، أن توفر العمل للجميع ما لم تساعدها الإمكانيات المحلية والظروف الدولية، على تحقيق ذلك. وإنما حسب الحكومة أن تفرغ وسع جهدها في هذا المضمار حتى يتسنى لها توفير العمل لكل الشعب، أو على الأقل، لغالبيته العظمى، لأنها بذلك تحقق ثلاثة أمور أساسية:–

أولها: هو تعزيز إمكانيات الحكومة ذاتها، وإعلاء قدراتها على توفير الحياة الطيبة للجميع.

وثانيها: هو صيانة الصالح العام، وإفساد المجال أمام إمكانية تحقيقه على الوجه الأتم.

وثالثها: هو ترقية صالح الفرد الخاص مباشرة عن طريق إتاحة الفرص أمامه للعمل رأساً على تطوير حياته، وإسعاد نفسه.

هذه كلها مسائل لا خلاف عليها، وإنما المسألة التي تثير بعض الخلاف هي: هل حرية اختيار العمل حق مطلق للفرد، أم أن للحكومة الحق في إسناد عمل معين إليه حتى لو تعارض هذا العمل بشكل صريح مع رغبته الأصلية، واختياره الحر؟؟

الواقع أن الفرد، في حالاته العادية، هو أقدر الناس على الحكم على طبيعة ميوله، ونزعاته، وحقيقة استعداداته، ومهارته، ومن ثم فليس سواه من يستطيع الحكم على أي الأعمال أصلح له، وأعود بالنفع عليه. ويترتب على هذا بداهة أن حرية الفرد في اختيار عمله مسألة طبيعية لا تحتاج إلى إعمال الفكر، أو إعانات المنطق، لإثباتها وتأكيدها. فلا غرو أن يكون لكل من له حق العمل حرية اختيار العمل الذي يلائمه ويتفق وحقيقة ميوله، واستعداداته.

بيد أن هذه الحرية لا يمكن أن تكون مطلقة، وبلا حدود؛ فالفرد كما قلنا في غير هذا الموضوع لا يعيش في الفراغ، بل في مجتمع، وهذا المجتمع يفرض عليه قيوداً والتزامات. ومن جملة هذه القيود ذلك القيد الذي يحتم عليه أن يدخل في اعتباره عند اختيار عمله، لا مصلحته الخاصة فحسب، بل كذلك مصلحة الغير أو مصلحة المجتمع على إطلاق التعبير. فلا يدخل في نطاق حرية العمل اختيار أعمال ضارة بالمجتمع، أو لا جدوى منها له، لاسيما وأن أمام الفرد عادة، فرصة كبيرة لاختيار العمل الذي يلائمه ويفيد المجتمع في نفس الوقت.

فلا معنى، والحال هذه، في أن يختار الفرد أعمالاً بالذات يكون من شأنها الإضرار بالمجتمع بدعوى أنها تتفق مع ميوله واستعداداته الفطرية أو بدعوى حرية اختيار العمل. فمن يأنس في نفسه استعداداً لكسب لقمة العيش عن طريق التجارة يستطيع أن يجد آلافاً من السلع يتجر فيها ويستطيع أن يحقق عن طريق هذا الاتجار أرباحاً مشروعة، وأن يرضي ميوله، ومهارته الخاصة. وعلى ذلك لا يكون الاتجار في المخدرات – مثلاً – سوى انحراف يجب تقويمه والضرب عليه بكل ما يستطاع من قوة.

وليس هذا فحسب، بل إن المصلحة العامة التي تخول للحكومة الحق في أن تمنع الأفراد من مزاولة أعمال بعينها، تخولها في بعض الأحيان الحق في أن تفرض عليهم أعمالاً أخرى ترى أن في أدائها فائدة للمجتمع؛ فالتجنيد إجباري مثلاً، والتعليم إلزامي في بعض مراحله.

وعلى الجملة فإن من حق الحكومة أن تحد من حرية اختيار العمل كلما دعت إلى ذلك ضرورة من ضرورات الصالح العام، فكما أنها في الحرب تستطيع أن تفرض على بعض الموظفين المدنيين التخلي عن وظائفهم للانخراط في سلك الجندية ذوداً عن الوطن فإنها بالمثل تستطيع عند الحاجة أن تفرض على بعض الناس بعض الأعمال المعينة كأن تصدر أوامر تكليف للمهندسين والأطباء أو غيرهم ممن ترى أن مصلحة المجتمع تستدعي قيامهم بالعمل في مجالات بعينها إنجازاً لمشروعات ضرورية لنهوض الوطن وتقدمه.

رابعاً: حق الملكية الخاصة:

والملكية الخاصة، ما الرأي فيها؟؟ أحق هي للفرد ولازمة من لوازم حياته لا غنى له عنها، أم أسطورة ابتدعها المستغلون الأقوياء للتحكم في الأكثرية المعدمة؟؟

من البديهي أنه إذا كانت الحياة حقاً أصيلاً للفرد، فلا بد أن يكون من حقه بالضرورة والتبعية أن يحصل على كافة المقومات الأساسية للحياة، وأن تتوفر له الوسائل الكفيلة بالحفاظ عليها. فإذا كان وجود الإنسان – مجرد وجوده – يتوقف على قدرته على حيازة واستعمال سلع مادية بعينها مثل: الطعام، واللباس، والسكن؛ فإنه يترتب على ذلك أن يكون حق الإنسان في حيازة هذه السلع مساوياً – من حيث القوة والأهمية – لحقه في الوجود. إذ كيف يسيغ في حكم المنطق أن يعطى المرء الحق في الشيئ، ويحرم في ذات الوقت الحق في الوسيلة التي تخوله إمكانية الحصول عليه؟؟

ولكن الإنسان مخلوق عاقل، وهو لذلك لا يكتفي بمجرد الوجود، ونعني به الحياة المادية البحتة وهي حياة السوائم والعجماوات، وإنما هو يطمح بحكم طبيعته إلى الحياة الإنسانية، ونعني بها الحياة الواعية المؤسسة على الفكر النابض، والعقل الخلاق.. والسعي إلى هذه الحياة الإنسانية يتطلب أمرين هما من المسلمات التي لا تقبل الجدل: أولهما: أن يتزود الإنسان بحصيلة من الثقافة والمعرفة، وأن تكون حرية الفكر حقاً من حقوقه غير المنازعة. وثانيهما ألا يكتفي بالعمل لحاضره، واللحظة التي هو فيها – كما هو شأن الحيوان الذي يعيش عمره لحظة بلحظة – بل أن

يعمل لمستقبله وأن يدخر من يومه لغده لأن وعيه الإنساني الكامل يحيط بالماضي والحاضر والمستقبل، ويسبر الأغوار والأبعاد جميعاً.

وإذن فمن حق الإنسان – المترتب على حقه الأصيل في الحياة – أن يحصل على مقومات حياته المادية من مأكل وملبس ومسكن، ومقومات حياته العقلية أو الفكرية من علم وفن وثقافة. ولا يجوز لكائن من كان أن يجحد أي إنسان حقه في هذه المقومات لأن هذا الجحود يتضمن باللزوم والحتم وإنكاراً صريحاً لا خفاء فيه لحق الحياة ذاته. وهذه بديهية لا خلاف بشأنها ولا يعنينا منها غير إثباتها والتنويه بها بحسبانها الأساس الذي ستنبثق منه سائر البحوث والمناقشات.

وإنما الذي يعنينا على وجه الخصوص في هذا المقام هو معرفة المدى الذي يمكن أن يذهب إليه الفرد في ممارسته لحق الملكية الخاصة، أو – بعبارة أخرى – معرفة ما إذا كان من حق الحكومة تحديد هذا الحق وتضييق نطاقه والمدى الذي تذهب إليه في هذا الصدد، والأسباب والمبررات التي يمكن أن تجعل من عملية التحديد هذه أمراً مشروعاً لا غبار عليه من وجهة نظر الديمقراطية.

فالشيوعيون يذهبون إلى أحد الأطراف القصية بدعواهم أن الإنسان لا حق له في الملكية الخاصة، وأن الدولة تستطيع بلا تثريب أن تلغيها إلغاء تاماً. والملكية الوحيدة المعترف بها في عرفهم ومذهبهم، بل الملكية الضرورية التي لا قوام للمجتمع بغيرها هي ملكية الدولة.

وغلاة الفرديين يذهبون إلى الطرف القصي المقابل فيقولون بأن الملكية الخاصة هي حق مطلق يعلو فوق سائر الحقوق الفردية، ويملأون الدنيا ضجيجا وصخباً إذا ما حاولت الحكومة الحد من هذا الحق، أي تحديد الملكية، أو إخضاعها لإشراف الدولة المباشر، أو غير المباشر. وملكية الدولة عندهم استبداد، وتعسف، وسطوة..

والاشتراكيون يحتلون المركز الوسيط بين هؤلاء وأولئك؛ فالملكية الخاصة مسموح بها، ومرغوب فيها، ولكن بقدر مقدور، وشروط معينة. والملكية العامة مسموح بها، ومرغوب فيها، ولكن أيضاً بقدر وشروط.

ولكي يتسنى لنا معرفة وجه الحقيقة في زحمة هذه المذاهب والأقوال يجب علينا أن نبدأ أولاً بتعريف معنى الملكية وذلك بتقسيمها إلى قسمين عريضين وهما:

أولاً: ملكية السلع الاستهلاكية، وهي التي تلزم لزوماً مباشراً للحفاظ على الحياة البشرية مثل الطعام والملبس والمسكن، وهذه السلع يستفاد منها في الاستعمال الفردي المباشر أي أنها لا تستخدم كوسيلة لتنمية الثروة، أو زيادة الإنتاج.

ثانياً: ملكية وسائل الإنتاج أو السلع الإنتاجية، كالأرض، والمصانع، والمناجم، والعمارات، وغيرها من العقارات التي تستخدم لإدرار الربح، أو زيادة الثروة.

والتمييز بين هذين النوعين للملكية بالغ الأهمية لأن تحديد الدولة لها يختلف في مداه وأسسه باختلاف نوع الملكية وأهميته بالنسبة للحياة البشرية بوجه عام.

ومن الجلي الواضح أن للفرد حقاً طبيعياً لا مراء فيه يخوله ملكية السلع الاستهلاكية وليس من يقدر على إنكار حقه في حيازة الطعام مثلاً أو المسكن أو الملبس. غير أن عوامل الخلاف تتسرب إلى هذه القضية الواضحة البلجاء حين تبرز للمناقشة مسألة حق الفرد في تخزين هذه السلع الاستهلاكية في المستقبل. فمن المؤكد الذي لا نزاع فيه أن الفرد بحسبانه مخلوقاً عاقلاً، لا يليق به أن يعيش حياته لحظة بلحظة كما يفعل البهيم، ومن ثم فإنه يترتب على هذه البديهية المسلم بها حق له مؤكد أيضاً ولا نزاع فيه، يعطيه الحرية في أن يخزن من السلع المادية الاستهلاكية ما يمكن أن يضمن له ولذويه حياة مريحة معقولة سواء في الحاضر أو في المستقبل. فلا يجوز للإنسان، وفيه عقل يفكر، أن يترك أمر مستقبله للقضاء وصروف الزمن، بل عليه، ومن حقه، أن يعمل لغده حتى لا تفسده عليه الحاجة، وغدرات الأيام، وتقلبات الظروف.

ولكن إلى أي مدى يكون من حق الفرد الاحتياط للمستقبل؟ وبعبارة أخرى، هل من حق الفرد أن يدخر لمستقبله أقدارا لا حد لها من السلع الاستهلاكية؟!..

لا شك أن كون عملية التخزين هذه مشروعة أو خلاف ذلك يعتمد أساساً على كمية السلع الاستهلاكية المطروحة في الأسواق، ومدى قدرتها على الوفاء بحاجات جميع الأفراد، لا فرد دون آخر. فلا يمكن السماح لأي فرد بتخزين قدر من المواد الاستهلاكية يكفي حاجته وحاجات ذويه وأحفاده لعدة أجيال مقبلة، في الوقت الذي يعاني فيه الآخرون ممن يعيشون معه على نفس التربة وفي ذات اللحظة الجوع، وسوء التغذية، وعجافة المأوى. بل على العكس من ذلك، فإن من حق الحكومة أن تضع بعض القيود على حق ملكية السلع الاستهلاكية الزائدة عن حاجة الفرد في استهلاكه المباشر، وأعني به استهلاكه في اليوم الذي يعيشه وعدد معقول من أيامه المقبلة.

ويتأسس على هذا الحق – أقصد حق الحكومة في تحديد ملكية السلع الاستهلاكية في بعض الظروف – حق آخر للحكومة، هو حق فرض الضرائب التصاعدية حتى تذوب الفوارق الفاحشة بين قدرات المستهلكين على تخزين الفائض من السلع الاستهلاكية. وما دام حق الملكية مؤسساً في الأصل على حق الحياة فإنه بالتبعية يتحدد، ولاسيما فيما يختص بالسلع الاستهلاكية، بالقدر الذي يكفل الحفاظ على هذه الحياة في مستواها الآدمي، أو الإنساني.

وتكون الحاجة إلى هذا التحديد أقوى ما تكون عندما يهدد إطلاق هذا الحق من كل القيود بالنسبة لبعض الأفراد حقوق الآخرين في امتلاك

ما يكفي للاحتفاظ بحياتهم في المستوى المطلوب، وهو مستوى الآدمية أو الإنسانية.

والأمر بالنسبة لملكية وسائل الإنتاج يختلف، بل إنه يكاد ينعكس فإذا كان حقاً طبيعياً للفرد أن يمتلك السلع الاستهلاكية، فلست أعتقد أنه حق طبيعي له بالمثل أن يضع يده على وسائل الإنتاج؛ فقد يبدو عند النظرة الأولى أن الفرد لا يستطيع أن يحوز البضائع الاستهلاكية ما لم يحز سلفاً وسائل إنتاج هذه السلع. على أن هذه النظرة خاطئة لأنها سطحية لا تتعمق المشكلة، ولا تنفذ منها إلى الباب الأصيل؛ فلو صح أن تأسس حق ملكية وسائل الإنتاج على حق ملكية السلع الاستهلاكية لبات من الحتم اللازم أنه لا يجوز لأي إنسان أن يحصل على هذه السلع ما لم يحز مقدماً وسائل إنتاجها، وهو فرض لا نصيب له من الصحة في الواقع المشاهد، كما أنه ينطوي على احتمالات خطرة وبشعة بالنسبة لأي تنظيم اجتماعي سديد.

فصاحب المصنع مثلاً لا بد له من رغيف العيش الذي ينتجه صاحب الأرض، وصاحب الأرض في حاجة إلى ثوب القماش الذي ينتجه صاحب المصنع، والموظف الذي لا يملك مصنعاً ولا أرضاً لا بد له أن يمتلك بعض ما ينتجه هذا وذاك.

ومصدر الخطأ في فهم قضية الملكية بالنسبة لوسائل الإنتاج هو ما يبدو من الصلة الواضحة بينها وبين البضائع المنتجة. فمن الحق أن

الإنسان – بما في كلمة الإنسانية من عمومية وشمول – لا يتسنى له الحصول على السلع المادية اللازمة لوجوده بغير أن يستخدم الوسائل القمينة بإنتاجها؛ فالعلاقة واضحة بين وسائل الإنتاج والسلع المنتجة، ولكن هذه العلاقة ليست بذات قيمة أو بال عند بحث حق الملكية لكل منها. فلا يترتب على هذه العلاقة، ولا يمكن أن يترتب عليها، أن يكون امتلاك وسائل الإنتاج حقاً طبيعياً لأن امتلاك البضائع الاستهلاكية حق طبيعي. فحق الملكية عموماً ينبع –كما قدمنا – من حق الحياة، أي أن الفرد لا حق له إلا في ملكية الأشياء التي بغيرها تتعرض حياته لخطر الفناء؛ فبغير الطعام مثلاً يتهدد الموت حياة الإنسان، ولذلك كان من حقوق الإنسان الطبيعية أن يمتلك من الطعام ما يكفي ليقيم أوده، ويمسك عليه حياته. والإنسان يستطيع الحصول على الطعام من غير أن يكون مالكاً لقطعة الأرض التي تغله عليه، ولذلك كانت ملكية الطعام حقاً طبيعياً له، ولم تكن ملكية الأرض كذلك. وقس على مثال الطعام مسائل الملبس والمسكن وغيرهما من مقومات الحياة الإنسانية.

ومما لا ريب فيه أن ملكية بعض وسائل الإنتاج تساعد المرء على أن يعد نفسه وآله في يومه وغده، بضرورات الحياة، ولذلك فقد يظهر أن ملكية هذه الوسائل إنما هي بمثابة العامل المساعد على توفر هذه الضرورات. وتلك في رأيي حقيقة لا تقبل المنازعة؛ فملكية وسائل الإنتاج تساعد حتماً على ملكية البضائع الاستهلاكية.

وتتجلى أهمية هذه الحقيقة إذا أخرجنا نظرتنا من دائرة الفرد المحدودة وبسطناها على الصعيد الواسع، صعيد المجتمع بكليته. فمن البديهي أنه يقدر ما يملك المجتمع أو الشعب على رقعة الأرض التي يحتلها من ظهر البسيطة من وسائل الإنتاج بقدر ما تكون قدرته على توفير السلع الاستهلاكية، وفرصته لامتلاكها؛ فكلما كثرت وسائل الإنتاج في المجتمع كلما كثرت البضائع المنتجة، وعظمت فرصته في حيازتها.

بيد أن كون وسائل الإنتاج عاملاً مساعداً على توفر البضائع المنتجة لا يجعل من المحتم الضروري أن تكون ملكية تلك الوسائل ضرورية لملكية هذه البضائع، وبالتالي فلا يمكن اعتبار ملكية الأولى حقاً طبيعياً كامتلاك الثانية.

ولعل خير ما نستطيع عمله لتوضيح هذه الفكرة هو أن نحلل الملكية إلى عناصرها الثلاثة الأولية لكي يتيسر لنا معرفة مدى أحقية الفرد في امتلاك وسائل الإنتاج تحقيقاً لحياته البشرية في مستواها الإنساني المنشود.

وأول هذه العناصر هو الاقتناء أو الحيازة، وثانيها هو الاستعمال أو الاستخدام، وثالثها هو البيع أو القدرة على التخلص من الشيء موضوع الملكية أي الشيء المقتنى.

وسنحاول فيما يلي أن نذكر في عجالة سريعة عن كل من هذه العناصر...

أولاً: الاقتناء :

قد يقال إن اقتناء وسائل الإنتاج هو وحده القمين بتوفير السلع الاستهلاكية لأي فرد بالقدر الكافي. غير أن هذا القول – كما سبق أن أوضحنا – ليس سوى زعم باطل تدفع إليه النظرة العجلى إلى سطح الأشياء. ففي هذا العالم المزدحم بالسكان لا يتسنى لغير فئة قليلة من الناس اقتناء وسائل الإنتاج، فهل يعني ذلك أن الكثرة المكاثرة منهم تظل محرومة من المواد الأولية اللازمة للحياة؟؟ ذلك بالطبع مستحيل. فالعبرة هنا ليست باقتناء وسيلة الإنتاج، وإنما بتوفير الكفاءة لهذه الوسيلة بحيث تصبح قادرة على تحقيق الكفاية الإنتاجية اللازمة لجميع الأفراد سواء كانوا مالكين لهذه الوسيلة أم غير مالكين.

وتحقيق هذه الكفاءة يتوقف على عدة عوامل منها: الإدارة الصالحة، والتقدم العلمي، وغيرها من العوامل التي لا يشترط بالجزم أن يكون بينها توزيع الملكية على غالبية السكان. ولست أريد أن أقول إن تحقيق هذه الغاية – لو أمكن – أمر سيء، وضار بالإنتاج، بل على العكس أنه لو أمكن تخويل أكثرية السكان الفرصة للاشتراك في ملكية وسائل الإنتاج لكان ذلك نصراً مؤزراً، وعملاً ذا فوائد جمة من عدة وجوه. وإنما أريد أن أقول إن معاينة الواقع في الحياة البشرية العصرية وما فيها من تعقيدات تشير إلى أن تحقيق هذه الغاية، أو إحراز هذا النصر، أمر بعيد المنال، وحلم لا ينبغي تنظيم سير العالمين على وقع نغماته العذاب.

وهذه حقيقة لا يجب أن نأسى لها، وذلك لسبب واضح سبق أن ذكرناه وهو أن ملكية وسائل الإنتاج ليست هي الأساس، بل الأساس هو تحقيق الكفاءة لها، وإعطاؤها القدرة اللازمة لغزارة الإنتاج بحيث تستطيع أن توفر السلع الاستهلاكية لجميع السكان، وبلا استثناء.

ونحن حين نقول بأن ملكية وسائل الإنتاج ليست شرطاً أساسياً لملكية السلع الاستهلاكية لا بد لنا من أن نلحق بهذا القول قولاً آخر نؤكد به الأهمية القصوى لعملية التوزيع، ولا نعني بعملية التوزيع بعثرة وسائل الإنتاج على جميع المواطنين؛ فذلك أمر مستحيل كما قدمنا، وإنما الذي نعنيه ونقصده هو توزيع المنتجات أو السلع الاستهلاكية، كما اصطلحنا على تسميتها.

ولابد من الضغط بقوة على أهمية عملية التوزيع بهذا المعنى لأن عدم تقدير هذه العملية حق قدرها، أو عدم إقامتها على أساس العدالة الصارمة، يؤدي ولا مفر إلى إرباك النظم السياسية، والقيم الاجتماعية جميعاً، إذ أن عملية التوزيع هي التي تخفف من فداحة الخسارة الناشئة من انعدام القدرة على إشراك كل فرد على حدة في ملكية وسائل الإنتاج. فلو أمكنت المشاركة الفعلية في ملكية وسائل الإنتاج، وهي غير ممكنة لبات من اليسير أن يكون لدى كل فرد كفاءة من السلع الاستهلاكية لأن عنده الوسيلة المنتجة لها.

ولكن استحالة المشاركة تحول الثقل كله على عملية التوزيع، وتجعلها حجر الزاوية في النظام الاجتماعي القائم على الديمقراطية والعدل، لاسيما وأن التوزيع يمكن تجريده من كافة المعوقات والشروط؛ فيترك لمن يملك وسيلة من وسائل الإنتاج قدراً من البضائع المنتجة لا يتعارض مع حاجات الآخرين الذين لا يملكون مثلها، بصرف النظر عما إذا كان هؤلاء الآخرين عجزة أم ضعافاً أم مشوهين أم غير قادرين على العمل والكسب لأي سبب من الأسباب.

إذن فالاقتناء في حد ذاته – وهو عنصر أساسي من عناصر الملكية – ليس شرطاً لازماً لتوفر السلع الاستهلاكية التي لا غنى عنها للحياة البشرية، وإنما الشرط الأساسي هو تحقيق الكفاءة والقدرة لوسائل الإنتاج، ثم تطبيق العدالة عند توزيع البضائع المنتجة.

ثانياً: الاستعمال:

وعندي أن عنصر "الاستعمال" أكثر أهمية من عنصر الاقتناء، ولذلك كان من الضروري تمكين كل الناس، على اختلاف في الدرجة، من استعمال بعض وسائل الإنتاج في بعض الأحيان. فالاستعمال، وليس الاقتناء، هو الذي يجب أن يكون في متناول جميع الأفراد بدرجة تسمح لهم بالحصول على السلع الاستهلاكية اللازمة للحفاظ على الحياة البشرية وتطويرها، ولا ريب أنه من العبث الذي لا يفيد أن نزعم أن كل فرد يستطيع أن يقتني عمارة مثلاً، باعتبار أن هذه العمارة داخلة ضمن

الوسائل الإنتاجية، ولكن المعقول والمستساغ في حكم المنطق أن نقول إن كل فرد يستطيع أن يستخدم العمارة، أي عمارة، وأن يستفيد من وجودها على نحو من الأنحاء. فأنت لا تقتني عمارة، وهذا لا يدعو إلى الجزع لأنه في حد ذاته لا يهدد حياتك، وإنما الذي يدعو إلى الجزع حقاً ألا تخول فرصة استعمال أي من العمارات المشيدة في المجتمع الذي تعيش فيه وذلك عن طريق استئجار شقة تأويك وأهلك، فالاقتناء في ذاته ليس من الشرط الضروري للانتفاع، وإنما محك التجربة يمكن فيما ينبغي أن يتاح للأفراد من فرص متكافئة لاستعمال وسائل الإنتاج.

وقياساً على ذلك فإن اقتناء الأرض الزراعية ليس شرطاً ضرورياً للاستفادة من غلتها، وإنما الشرط الأساسي أن تتاح للجميع فرصة عادلة لاستعمال هذه الغلة. فلا يجوز لمن يملك الأرض أعني لمن يقتنيها أن يحبس غلتها عن غيره ممن لا يقتنون منها شيئا، بل لا بد أن تقوم الحكومة بتوزيع الغلة على جميع الأفراد، وبلا استثناء، لكي تكون ميسورة لهم، وفي متناول الاستعمال الشخصي لكل فرد على حدة. ويتأسس على هذا أن حق الاستعمال لا يترتب عليه بالحتم حق الملكية أو حق الاقتناء؛ فنحن حين نقول إن من حق كل فرد أن يستعمل بعض وسائل الإنتاج بحسب حاجته إليها، لا نعني البتة أن يكون حق ملكية هذه الوسائل مشاعاً بين من يستعملونها.

فالاقتناء والاستعمال عنصران من عناصر الملكية قد يجتمعان حينا، ولكنهما لا يجتمعان في أغلب الأحيان، وعلى ذلك فإن ملكية الدولة

لبعض وسائل الإنتاج لا يمكن أن تكون انتهاكاً لحق الفرد الطبيعي في الملك، حيث لا تناقض بين الملكية العامة لوسائل الإنتاج وحقوق الأفراد في استعمال هذه الوسائل.

ثالثاً : البيع :

ونأتي ثالثاً: إلى العنصر الأخير وهو البيع، ولسنا نعتقد أن عملية البيع لازمة بشكل أو آخر لتطوير الإنسان، أو أنها عملية لا بد منها للاستجابة إلى غريزة أصيلة، أو رغبة كامنة في طبيعته. فلا يوجد في الدراسات النفسية أو الاجتماعية ما يشير إلى ضرورة هذه العملية لنمو الإنسان، أو تطوره، أو استقامة مسلكه، أو استواء نفسه. فإذا ما وضعت الحكومة – أي حكومة – كما تضع بعض الحكومات بالفعل، القيود على حق في بيع ما في حوزته من وسائل الإنتاج، فلا يطعن ذلك في مسلك الحكومة، ولا يصمها بالديكتاتورية، أو قسر الطبيعة البشرية على غير ما ترضاه، أو يوافقها.

* * *

والخلاصة التي نستنبطها من تحليل الملكية إلى عناصرها الثلاثة، وبحث كل عنصر على حدة، هي أنه لا يوجد في القانون الطبيعي ما يؤكد أن الملكية الفردية لوسائل الإنتاج من الأمور الحتمية التي لا تستغنى عنها طبيعة الإنسان. وإنما الأمر الحتمي اللازم هو تحقيق القدرة والكفاءة العالية لهذه الوسائل بحيث تستطيع أن توفر للجميع المقادير اللازمة من السلع

الاستهلاكية، وأنا حين أقول اللازمة فإنني أعني اللازمة لإدراك الحياة البشرية في مستواها الإنساني المنشود.

ومن ثم فليس بذي بال أن نسأل عمن يملك ومن لا يملك، وإنما السؤال الجدير بالتوجيه والبحث هو أي نظام الملكية أخلق بإحراز هذه الغاية، أعني غاية توفير السلع الاستهلاكية اللازمة لإدراك الحياة البشرية في مستواها الإنساني؟ هذا هو السؤال، وهو سؤال لا بد له من جواب.

ولا بد، تمهيداً للإجابة عن هذا السؤال المهم، أن نبدأ بتعريف أنواع الملكية ودراسة كل نوع على حدة، ثم بعد ذلك يمكن عن طريق المقارنة بينها جميعاً، أن نعرف أيها أخلق بتحقيق الغاية، وأقدر على إحراز الهدف، بل لعل الدراسة قد تنادي بنا إلى أن نسلم بأن الحياة العصرية، بكل تياراتها وتعقيداتها المربكة، لا يستطيع أن يتكفل بإصلاحها نظام اقتصادي واحد، قائم على نوع واحد ليس إلا من أنواع الملكية، وإنما هي في حاجة إلى خليط من هذه الأنواع جميعاً، وتلك الأنظمة تطرأ، حتى تستقيم أمورها على سواء من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، وحتى تتحقق لها الدفعة التي لا بد منها للوصول إلى الغايات المرتجاة.

فما هي أنواع الملكية؟

للملكية أنظمة أربعة: ملكية عالمية Universal Ownership وملكية عامة، وملكية مشتركة، وملكية فردية، وسنحاول فيما يلي أن نلمس بالبحث لمساً سريعاً كل واحد من هذه الأنظمة على انفراد:

أولاً: الملكية العالمية:

ونقصد بالملكية العالمية كل مالا يدخل في نطاق الملكية الخاصة لأي دولة، أو أي فرد، ونعني بذلك كل ما هو مباح لجميع الدول، أو جميع الأفراد في أي دولة كانوا. مثال ذلك أعالي البحار، وما فوقها من فضاء، وما في باطنها من مصادر للثروة. فليس لأي دولة كانت الحق في اجتزاء جزء من وسط المحيط وادعاء السيادة عليه، لأن المحيط ملك لجميع الدول، ولا سيادة لدولة، أو لمجموعة متحالفة من الدول عليه. وإذا لم يكن من الممكن في كل الأوقات، ولجميع الأفراد في جميع الدول، الاستفادة من أعالي البحار، فلا يدل ذلك على أنها ليست ملكاً إلا لمن يستفيد منها، وإنما تنحصر دلالته على أن ثروات البحار لا تقع إلا في أيدي أولئك الذين يحسنون الاستفادة منها، ويقدرون عليها، لأن العالم مازال يفتقر إلى حكومة عالمية تقوم على تلك الثروات، وتأخذ على عاتقها مهمة توزيعها على العالمين كافة.

وبالطبع فإنه لا يمكن – في غيبة مثل هذه الحكومة – التحدث عن إمكانية إدخال جميع وسائل الإنتاج في العالم في حيز الملكية العالمية، بمعنى أن تكون جميع مصادر الثروة في العالم ملكاً لجميع الدول بلا استثناء. فهذه عملية ضخمة هائلة، تحتاج إلى دقة بالغة، وسلطة واسعة جبارة، حتى يتسنى تنفيذها، والقيام بها. ويكاد يكون من المستحيل تحقيق ذلك إلا إذا قامت حكومة عالمية بالمعنى الشامل الكامل لهذه الكلمة. فلئن كانت منظمة الأمم المتحدة، والهيئات التابعة لها، قادرة على (في بعض الأحيان،

أو أغلبها) أن تكفل الحرية لجميع الدول في أعالي البحار، فإنها لا تستطيع في ظل إمكانياتها الحالية، أن تضع يدها فعلياً على جميع مصادر الثروة في العالم، ثم تقوم بعد ذلك بتوزيعها على جميع الأفراد في جميع الدول طبقاً لمعايير النزاهة والعدل.

وإذن فالملكية العالمية لجميع وسائل الإنتاج في شتى أرجاء المعمورة مازالت أملاً يتوقف إدراكه على تحقيق أمل آخر من آمال الإنسانية، ألا وهو قيام حكومة عالمية تأخذ بين يديها مصائر العالم، وأقداره، في حزم، وقوة وكفاءة. وإلى أن يتحقق هذا الأمل الأخير ستظل الملكية العالمية وقفاً على تلك الأماكن التي لا يمكن أن يستساغ عقلاً ادعاء أي إنسان، أو أي دولة ملكيتها، أو السيادة عليها. وقد ضربنا من قبل مثلاً لذلك أعالي البحار، وما فوقها من فضاء، وما في أعماقها من ثروات.

ثانياً: الملكية العامية:

ويسمونها أحياناً ملكية الدولة ويراد بها تملك الحكومة تملكاً فعلياً لوسائل الإنتاج، أو إشرافها عليها إشرافاً مباشراً. ولسوف نعود إلى الكلام عن الملكية العامة بشيء من التفصيل فور الانتهاء من نظراتنا العاجلة إلى الملكية المشتركة، والملكية الفردية.

ثالثاً: الملكية المشتركة:

وفي هذه الحالة تكون الملكية نوعاً من الملكية الخاصة، بيد أن حقوقها ليست لفرد بعينه وإنما هي لمجموعة من الأفراد تجمعهم رابطة من

المصلحة المشتركة، وأغلب ما يشيع هذا النوع من الملكية إنما يكون في وسائل الإنتاج، فليس من المألوف الشائع أن تتملك البضائع الاستهلاكية تملكاً مشتركاً، وإن كان هذا بالطبع ليس من الأمور المستحيلة الوقوع وعلى النقيض من ذلك نجد أن الملكية المألوفة والشائعة فيما يختص بوسائل الإنتاج هي الملكية المشتركة.

وربما وجب علينا حين نقرر ذلك أن نستثني الأرض الزراعية حيث يكون من النادر غير المألوف أن تكون ملكيتها مشتركة، لأنها تدخل مباشرة في نطاق الملكية الفردية التي سيأتي الكلام عليها حالاً.

ونحن حين نقول إن الملكية المشتركة نوع من الملكية الخاصة لا نعني بحال من الأحوال أنها نوع من الملكية الفردية، بل كل الذي نقصد إليه هو التأكيد على أنها نوع من الملكية لا يمكن أن يندرج تحت أي مفهوم من مفاهيم الملكية العامة، فقد يحدث الخلط في فهم طبيعة الملكية المشتركة من أنها، هي والملكية العامة، تشير إلى اشتراك مجموعة من الأفراد في تملك شيء بعينه، كما أنها، هي والملكية الفردية، تشير من جانب آخر إلى استقلال الملكية عن ملكية الدولة. وهذا حق، ولكنه لا يجب أن يؤدي إلى الخلط واللبس في فهم طبيعة الملكية المشتركة؛ فالملكية المشتركة تقف بلا ريب على منتصف الطريق بين الملكية الفردية والملكية العامة بحسبانهما طرفين متناقضين تناقضاً صريحاً لا مواربة فيه.

فإذا كانت الملكية الفردية هي أن يملك فرد واحد شيئاً ما، وكانت الملكية العامة هي ألا يملك فرد واحد أي شيء لأن الدولة هي التي تملك كل شيء فإن الملكية المشتركة هي ألا يملك الفرد الواحد، وألا تملك الدولة باعتبارها شخصية اعتبارية، بل أن تملك مجموعة من الأفراد بحسبان أن هذه المجموعة هي عدة أفراد يزيدون بالطبع على الفرد الواحد، ويقلون عن الدولة بكليتها. وعلى ذلك فإن الملكية المشتركة هي، على ما يبدو، الحل الوسط بين قطبين يجذبان جذباً شديداً في اتجاهين متقابلين.

رابعاً: الملكية الفردية:

وهي الطرف المناقض للملكية العامة حيث تكون الملكية الفردية منحصرة في الأفراد بذواتهم المنعزلة، في حين أن الملكية العامة هي ملكية الدولة، أي أنها حسب تعبير البعض، ملكية الجميع وليست ملكية أحد بالذات والعين.

ولست أعتقد أننا في حاجة إلى بذل الجهد للبرهنة على أن الملكية الفردية لوسائل الإنتاج قد أصبحت غير ذات غناء في مجابهة حاجات الجماهير المتزايدة أبداً وباستمرار، فحتى في العصور الوسطى أدرك المصلحون الاجتماعيون أن الملكية الفردية لمصادر الإنتاج لم تكن لتقدر على الإيفاء بمطالب الجموع الغفيرة فعمدوا إلى المناداة بضرورة الملكية المشتركة تحقيقاً لهدفين رئيسيين: أولهما تفادي المخاطر الحتمية التي تصاحب عادة أي نظام متطرف للملكية الخاصة. وثانيهما توفير الضمانات اللازمة لسد القصور والعجز الكامن في ذاك النظام، أعني نظام

الملكية الخاصة المتطرفة، وذلك إذا ما اعتبر أن وجوده ضروري لأي سبب كان.

ولذلك شهد تاريخ تلك العصور عملية تكررت أكثر من مرة على امتداد سنينه الطوال وهي انتزاع الحكومات لملكية بعض الأراضي وإدخالها في حيز الملكية العامة وذلك بقصد تحقيق إمكانية ملاقاة بعض المطالب العامة كتموين الجيوش المقاتلة مثلاً.

ويجدر بنا هنا أن نذكر أنه إن كانت الملكية العامة، والملكية المشتركة، إنما تكونان أكثر ما تكونان لوسائل الإنتاج، فإن الملكية الفردية على النقيض من ذلك، إنما تكون أكثر، وخير ما تكون للسلع الاستهلاكية. فلا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن تستقيم أمور الفرد ما لم يمتلك تملكاً فردياً بعض السلع الضرورية لحياته ذاتها كاللحوم، والخبز، والملبس والمسكن... وهلم جرا. فإذا كانت حياة الفرد يمكن أن تمضي لطيتها من غير أن يدخل في حيز ملكيته الفردية الخاصة مصنع أو ضيعة، فإنه لا يبدو معقولاً أنها يمكن أن تجري على السنن السوى بغير أن يكون في ملكية الفرد الخاصة تلك السلع التي لولاها لتعرض وجوده نفسه لخطر محقق. إذن فالملكية الفردية ضرورية في مجال السلع الاستهلاكية، وإن لم تكن كذلك في مجال وسائل الإنتاج.

* * *

وعدنا القارئ بأننا سنعود إلى بحث مسألة الملكية العامة فور الانتهاء من بحث الملكيتين المشتركة والفردية، وكان السبب في تأجيل بحث الملكية العامة هو الرغبة في إفساح المجال أمام دراسة هذه المسألة بشيء من البسط والاستقصاء نظراً للأهمية التي اكتسبها هذا النوع من الملكية في الأعصر الأخيرة. وسوف نتناول هذا البحث من زاوية واحدة نرى أنها جديرة بالتركيز والمعالجة المتبصرة، ونعنى بها الانتقادات التي وجهها الفرديون إلى الملكية العامة وما يمكن أن يصور دفعاً لها، أو رداً عليها.. ولعلنا نستطيع أن نجعل الانتقادات التي وجهها الفرديون إلى هذا النوع من الملكية في اعتبارات أربعة:

أولاً: إن الملكية العامة، بحكم طبيعتها ومنطق وجودها نفسه، تقضي على حافز الربح لدى الأفراد العاملين، ومن ثم فهي تؤدي إلى الخسارة، وعدم الكفاءة، وسوء الإدارة.

ثانياً: إن الملكية العامة تصب الماء البارد على لهيب المنافسة التي لا بد منها للتقدم في أي عمل، وتجويده.

ثالثاً: إن الملكية العامة معيبة من الناحية الاقتصادية البحتة لأنها تفتح الباب أمام المحسوبية والرشوة والفساد، وفي كلمة واحدة، لأنها تؤدي إلى البيروقراطية التي ما تكاد تدخل في أي تنظيم اقتصادي حتى تهزه من قوائمه، وتصيبه بالعطب والجمود الذي لا بد أن يفضي إلى الانهيار التام.

رابعاً: إن الملكية العامة تعني وضع القوة الاقتصادية كلها في يد الدولة، وهذا بدوره يؤدي إلى إلقاء القوة السياسية كلها في حجر الحكومة مما لا يمكن معه اتقاء خطر الديكتاتورية الصريحة، أو المقنعة؛ فالملكية العامة – بهذه المثابة – لا بد أن تكون خطراً على الديمقراطية يدهمها في الحال أو على المدى البعيد. ونحاول الآن أن نناقش كلاً من هذه الانتقادات على حدة لنعرف وجه الخطأ أو الصواب فيها... فبالنسبة للنقد الأول القائل بأن الملكية العامة تقضي على حافز الربح لدى العمال فإننا نرى أنه من الحق أن نسلم بأن هذا النقد يحمل في طياته قدراً لا بأس به من الحقيقة التي يدعمها الواقع المشاهد، والنظر الصائب إلى طبيعة النفس البشرية.

ولكننا في الوقت الذي نسلم فيه بهذه الحقيقة لا بد لنا من أن نمعن النظر في العلاقة القائمة بينهما وبين الملكية من أي نوع كانت، ومدى انعكاسها على الإنتاج بصفة عامة. ولكي نستطيع التوصل إلى ذلك لا بد لنا أيضاً من أن نحلل أولاً طبيعة الحافز ونعرف ثانياً ماذا نعني بكلمة الربح.

ويمكننا، في كلمة، أن نعرف الحافز بأنه إحساس داخلي يحفز المرء، أو يدفعه، في اتجاه بذاته، أو إلى عمل شيء بعينه. ونجاح المرء أو فشله في مسعاه يتوقف على حد بعيد على وجود الحافز أولاً وعلى طبيعة هذا الحافز ثانياً.

فلا يكفي أن يكون الحافز هناك، وإنما يشترط أن يكون من النوع الذي يدفع إلى أعلى، ولا يحط إلى أسفل، أي من النوع الذي يدفع إلى النجاح، ولا يزج في هاوية الفشل. فانعدام الحافز يصيب المرء، ولا شك، بالخمول الذي لا يمكن معه إحراز النجاح الذي لا يتحقق إلا بالسعي الحثيث، والدأب الجاد. ولكن لا يكفي لإحراز النجاح، واستقامة أحوال المجتمع، أن يوجد الحافز، أي حافز. بل يجب ألا يكون هذا الحافز شريراً، أي من النوع الذي يحرض على الشر والمنكر، ولا يحض على الخير والإحسان. إذن فضروري أن يتوفر عاملان أولهما أن يوجد الحافز ابتداء، وثانيهما أن يكون هذا الحافظ من النوع الخير، أي من النوع الذي يحض المرء على تجويد العمل والإخلاص فيه، ومراعاة حق الجماعة في ثماره وعوائده.

أما الربح فهو– في المفهوم العام – قيمة ما يحصله المرء نتيجة سعيه وكده؛ فالتاجر الذي يشتري سلعة ما بمبلغ ما من المال ثم يتجر فيها فيبيعها بمبلغ أزيد يقال عنه إنه قد ربح هذا الفرق، أو هذا المبلغ الزائد. ولا يشترط في الربح المشروع إلا أن يكون نتيجة عمل مشروع.

وبناء على ما سبق فإننا حين نقول إن الملكية العامة تقضي على حافز الربح عند العمال فإننا لا بد أن نعني أن مجرد وجود هذا النوع من الملكية يقضي أولاً على فرص الربح، وبالتالي يقضي على الحافز إليه، لأنه لا حافز – بداهة – حيث لا شيء يثيره، ويحركه.

وهنا لا مفر من سؤال مهام وهو: ما هو الجزاء الذي يحصل عليه العامل لقاء عمله؟؟

والجواب هو: الأجر، أو المرتب، وبين الحين والحين مكافأة تشجيعية؛ فالعامل إذن لا يحصل على شيء لقاء ما ينتجه سوى أجره، أو مكافأته، ومن ثم فإنه لا بد أن يستوي عنده أن يكون المالك لوسيلة الإنتاج التي يعمل فيها، هو فرد، أو شركة، أو الدولة، مادام أنه، في أي من هذه الحالات، يحصل على أجره، ومكافأته. فالربح، أي قيمة ما يجنيه العامل من عمله، مكفول في صورة الأجر أو المرتب، وسواء كان العامل مأجوراً لفرد، أو لشركة، أو للحكومة.

فلا مجال – على هذا الأساس – للقول بأن الملكية العامة لوسائل الإنتاج تقضي على فرص الربح أمام العمال، حيث يستوي لدى المهندس مثلاً أن يعمل عند صاحب ورشة أو في شركة سيارات، أو في مؤسسة حكومية، ما دام أنه في كل هذه الحالات يحصل على مرتبه الذي يتناسب مع العمل الذي يؤديه.

وإذا سلمنا بأن الربح لا ينعدم لمجرد وجود الملكية العامة فلا معدى عن أن نسلم بالتبعية بأن الحافز إلى الربح لا بد أن يوجد بوجوده. ويتأكد وجود هذا الحافز بمكافأة المحسن، وعقاب المسيء من العاملين. والثواب والجزاء من الأمور التي يقدر عليها صاحب العمل الفرد، كما تقدر عليها

الشركات والحكومات. بل ربما كانت قدرة الحكومات في هذا المضمار أعظم وأفعل بالنظر إلى الإمكانيات الهائلة المتاحة لها في أغلب الأحوال.

مما تقدم يتضح لنا أن الملكية العامة لا تقضي على حافز الربح لمجرد أنها كذلك، والواقع الحي يدعم هذه النتيجة التي توصلنا إليها نظرياً. فحكومة الاتحاد السوفييتي مثلاً، باعتبارها حكومة تبني نظامها الاقتصادي كله على أساس الملكية العامة، قد نجحت عن طريق السخاء في البذل للعلماء في حفزهم إلى العمل الجاد، والبحث المثمر، بحيث أن الاتحاد السوفييتي استطاع أن يسبق بلداً كالولايات المتحدة في وقت من الأوقات في مجال بحوث الفضاء الخارجي، وهذا في حد ذاته كاف للدلالة على أن الحكومات إذا أحسنت إثابة العاملين فيها تستطيع أن تصون الحافز الفردي الذي هو بلا شك سبب من أسباب غزارة الإنتاج وتجويده.

* * *

وماذا عن المنافسة؟؟

الفرديون يقولون إن المنافسة ضرورية للنجاح، وإن الملكية العامة بقضائها عليها إنما تقضي عليه. ويمكن أن يُرد على هذا الكلام أولاً بأنه لا يوجد اليوم من يحبذ المنافسة بالصورة التي كانت توجد عليها منذ قرن مثلاً. فليس اليوم من ينادي بأن المنافسة يجب أن تبقى بلا حدود أو قيود على أساس أن البقاء للأصلح. فمثل هذه المنافسة الحامية الأوار، المتطايرة الشرر، لا بد أن تؤدي إلى سيادة أولئك الأنانيين ذوي الأساليب الملتوية

على أصحاب المبادئ والمثل الكريمة؛ فتضيع بذلك القيم الخلقية، والمبادئ الروحية، وتترك أرض المعركة فضاء تصول فيها وحوش الأثرة، وثعالب الغدر والخسة، لتنهش اللحم الطري، المتفتح للآفاق الأعلى، والمثل الأسمى.

ولا حاجة بنا إلى القول بأن مجتمعاً تداس فيه القيم يقع حتماً فريسة للتطاحن والتصارع، ويفقد بالتالي القدرة على رؤية زوايا المستقبل، وأبعاده المختلفة.. والمنافسة التي يمكن أن يقال إنها ممكنة أو مطلوبة هي تلك المحدودة بسياج من القيم الخلقية، والخاضعة للتنظيم الحكومي الديمقراطي. فإذا قضت الملكية العامة على المنافسة الضاربة، فلا يقال إن نتيجة ذلك هي تعطيل الإنتاج، والحد من السير إلى التقدم، بل ليقال إن النتيجة هي منع الظلم الذي يمكن أن يمارسه القوى على الضعيف، والغدار على الأمين صاحب المثل.

ويبقى بعد ذلك أن نؤكد أن ليس معنى ملكية الدولة لوسائل الإنتاج أو تنعدم المنافسة في حدودها الديمقراطية المعقولة، بل تظل هذه المنافسة ممكنة بين المؤسسات المختلفة، ذات الإدارات المختلفة، والتابعة للدولة، أو المملوكة لها ملكية مباشرة...

ويمكن أن يقال – ثانياً – إن المنافسة في حد ذاتها، وفي أي صورة كانت قد تكون خطراً في بعض الظروف، لأنها قد تؤدي إلى التفسخ والضياع أكثر مما تؤدي إلى التسابق والتجريد. ولنا أن نتصور الضرر الذي

يمكن أن يحيق بالمجتمع من جراء المنافسة بين الطوائف الدينية المختلفة، أو بين العصابات الإجرامية..

ولئن كانت المنافسة في بعض الأحيان مجلبة للأذى المحقق، فإن انعدامها في بعضها الآخر غير مجلب لضرر مؤكد. فملكية الدولة في معظم الأقطار لمصلحة التليفونات، أو لإدارات النور والكهرباء، وانعدام المنافسة بينها لهذا السبب، لم يؤثر في قدرتها على أداء واجبها، والخدمات المطلوبة منها للمجتمع..

* * *

ومن الحق أن البيروقراطية عامل من العوامل التي تؤدي إلى سوء الإدارة، وضعف الإنتاج ولكننا لا ندري على وجه التحديد لماذا تلصق هذه التهمة بالمصالح الحكومية وحدها؛ فالذي لا مراء فيه أن البيروقراطية يمكن أن توجد في أي إدارة حكومية كانت أو غير حكومية، وحيثما وجدت لا بد أن يوجد معها جنباً إلى جنب الفساد، وضعف الإنتاج، وقد يقال إن المشاهد أن البيروقراطية تستشري في المؤسسات التابعة للحكومة، بينما وجودها في المؤسسات الخاصة إنما يكون على نطاق ضيق لا يكاد يترك بصماته القذرة على الإدارة والإنتاج، وهذا صحيح. ولكنه ليس صحيحاً على طول المدى، لاسيما ونحن نناقش المبادئ والأسس في محاولة لاستخلاص ما يجب، وما لا يجب أن يكون، فإذا كانت هناك بعض المصالح الحكومية التي نجحت في القضاء على البيروقراطية وما يلازمها من

فساد، فإن ذلك يدفعنا إلى الشك في صحة ما يشاع عن لزومية البيروقراطية للإدارة الحكومية.

فالذين يرفضون مذهب الملكية العامة على أساس أنه يؤدي إلى البيروقراطية والفساد يؤسسون هذا الفرض على أنه حيث وجدت الملكية العامة فلا بد بالضرورة التي ليس عنها محيص أن توجد البيروقراطية وما تجر في أعقابها من فساد الإدارة، وانحطاط القدرة على العمل والإنتاج، وهذا بالطبع زعم مرفوض، حيث يدل الواقع المشاهد على أن كثيراً من المصالح الحكومية تمارس عملها في كفاءة ونزاهة واقتدار.

إذن فالنتيجة التي نصل إليها هي أن البيروقراطية عارض يطرأ على أي تنظيم اقتصادي أو سياسي، سواء كان هذا التنظيم على الصعيد الفردي أو الحكومي، ويكون الفرق بينهما، إن وجد، في النسبة فقط، وليس في الأصل والأساس. ولا بد أن يكون السبب في هذا أيضاً من الأسباب العارضة غير الأصيلة في التنظيم من حيث هو كذلك. وحيث أن كل طارئ يزول بزوال الأسباب التي أوجدته، فإن ازدياد نسبة البيروقراطية في المصالح الحكومية لابد بالمثل أن يزول بزوال أسبابه العارضة.

ولا معنى إذن للبحث في الأسس والأصول، لأن العلة كامنة في العوارض التي قد تطرأ على كل شيء بين الحين والحين، ولا يمكن أن يقبل العقل الحكم على المذاهب الكبيرة بالنظر إلى ما يطرأ عليها من عوارض

تذهب وتجيء لغير ما سبب كامن في أصلها المكين، ملازم لطبيعتها لا يفارقها لأي سبب أو بأي جهد.

وإنما يكون الحكم في مثل هذه الأشياء مستخلصاً من دراسة الأسس الأصيلة الثابتة التي لا يجوز عليها التحول أو التغيير. وليس في أسس الملكية العامة، أو أصولها، ما يسوغ الحكم عليها بأنها والبيروقراطية شيئان لا يفترقان..

* * *

ونأتي أخيراً إلى ما يقال من أن الملكية العامة تؤدي إلى الديكتاتورية، ولعل الذين يقولون بهذا يأخذون في اعتبارهم التجربة، بل المحنة القاسية التي مرت بها الديمقراطية في كل ألمانيا وإيطاليا في عهد النازية والفاشية. فقد كان كل من "هتلر" و"موسيليني" يدعي أنه يطبق المبادئ الاشتراكية عن طريق إخضاع وسائل الإنتاج لملكية الدولة أو لإشرافها المباشر. ثم انتهى الأمر إلى تركيز الثروة كلها في يد الحكومتين الألمانية والإيطالية بحيث أصبحت هذه القوة الاقتصادية الهائلة معواناً أكيداً لهما على التسلط على الشعب، والاستبداد به، وباباً واسعاً دخلت منه الديكتاتورية العقور تعربد ما شاءت، ولا تجد قوة أخرى تستطيع أو تجرؤ على أن تقف في طريقها، وتحد من رعونتها وغلوائها.

وصحيح أن القوة الاقتصادية تولد القوة السياسية كما قال "أرسطو" ولكن هذا شيء وتوسيع نطاق الملكية العامة شيء آخر؛ فالدول

الآخذة بالمبادئ الاشتراكية تأخذ بنظام الملكية العامة، وفي الوقت نفسه تصون الحرية الشخصية، وتعلي كلمة الديمقراطية؛ فدولة كبريطانيا بدأت بنظام التأميم منذ عام ١٩٤٥، ولم يقل أحد إنها قد تخلت عن ديمقراطيتها العريقة لهذا السبب. والعكس صحيح، فبعض الدول الرأسمالية المتطرفة التي لم تأخذ بنظام التأميم على نحو ما هو معمول به في إنجلترا، كفرنسا مثلاً، قد أخذت تتجه إلى الديكتاتورية السياسية على الرغم من ذلك. فالمسألة ليست أن الاشتراكية ضد الديمقراطية أو أن الرأسمالية حليف لها، بل المسألة هي أن بعض الحكام يستغلون ظروفاً معينة تمر بها شعوبهم ليحاولوا اقتناص السلطة، وانتزاع الحكم من أيدي الشعوب للانفراد به، وقد يحدث ذلك في ظل الملكية العامة كما يحدث في كنف الملكية الفردية على حد سواء.

* * *

والآن: ما هو حق الفرد في ظل الملكية بنظمها المختلفة؟؟ وفي كنف أي منها تعظم فرص الديمقراطية؟؟

ولكي نجيب عن هذا السؤال لا بد أولاً من الإجابة عن سؤال آخر وهو: أي نوع من أنواع الملكية الآنفة الذكر ألصق بحاجات الفرد، وأقدر على ملاقاتها؟؟

وعندنا، كما اتضح لنا من ثنايا بحثنا لمفهوم الملكية، أن الحياة البشرية بشكل عام لا يمكن أن تستقيم بغير تواجد نظم الملكية جميعاً،

وتعايشها معاً تعايشاً سلمياً كما يقال؛ فالملكية العالمية – مثلاً – وهي التي قد تبدو لأول وهلة أبعد أنواع الملكية عن حياة الفرد، ضرورة لازمة لتلك الحياة. ويصعب علينا أن نتصور كيف كان يمكن أن تستقيم حياة البشر ما لم تكن المحيطات ملكاً لجميع الدول والشعوب.

وما يقال عن الملكية العالمية يقال أكثر منه بطبيعة الحال عن الملكية العامة؛ فالملكية العامة، حتى أن أبسط صورها، ضرورة عاجلة وملحة من ضرورات الحياة في أي مجتمع بشري.. ولسنا في حاجة إلى أن نرسم لك صورة الجحيم والفوضى، والصراع الدموي الرهيب، في أي مجتمع نفترض أن بعض الأفراد يكون لهم فيه دون البعض الآخر حق ملكية الشوارع، والطرق العامة، والأنهار التي تجري بين المدائن والقرى.

وإذا كانت الملكية العامة ضرورة فالملكية الفردية هي بالمثل ضرورة بل وضرورة قصوى. فالفرد – كما قدمنا – في حاجة إلى أن يمتلك بطريقة التفرد طعامه ومسكنه وملبسه، وغير ذلك من السلع الاستهلاكية التي تدخل حياته الشخصية كل يوم.

ونحن حين نسلم بأن جميع أنواع الملكية ضرورة حتمية للحياة البشرية لا نغفل عن أن هناك بالقطع مجالاً للتفضيل بينها؛ فبعضها ألزم من غير شك لحياة الفرد من بعضها الآخر. ولكننا لا نستطيع أن نحدد في كلمات سريعة أي هذه الأنواع أفضل من الآخر، وذلك لسبب بسيط هو أن ظروف الزمان والمكان تختلف، وباختلافها يختلف أفعل التفضيل. وكل

ما نستطيع أن نثبته في هذا الصدد هو أن "أفعل التفضيل" يدور هنا حول عامل واحد لا يتغير بتغير الزمان أو المكان وهو قدرة النظام المعمول به على توفير السلع الاستهلاكية للأفراد في ظل، وبرغم، ظروف الزمان والمكان. فمتى ثبت أن نظاماً ما، أقدر في وجود ظروف معينة، من غيره على توفير هذه السلع، كان ذلك النظام أفضل من غيره، وأخلق من ثم بأن يتبع، ويسار عل هديه.

وهنا نجد الإجابة عن السؤال الذي صدرنا به هذا الكلام وهو: ما هو حق الفرد في ظل الملكية بنظمها المختلفة؟؟ والإجابة هي أن حق الفرد يتمركز حول مسألة واحدة هي أن تتوفر له السلع الاستهلاكية التي بدونها لا تستقيم حياته، بل ولا يكفل لها مجرد البقاء. وأقدر نظم الملكية على صيانة هذا الحق هو بلا منازع أجدرها بالاتباع. لأن المهم ليس هو النظام في حد ذاته، بل قدرة هذا النظام، أياً كان، على كفالة حق الأفراد في السلع الاستهلاكية. وهذا الحق هو الشيء الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل، وإن تبدلت من حوله النظم والظروف.

وما دام الحق ثابتاً فلا بد أن تدور حوله النظم، وتخضع له وتمر من حوله، دون أن يرضخ هو لجمودها، ورتابتها، وتحجرها العقيم. ويجدر بنا أن نسجل هنا أننا حين نقول إن حق الفرد يكمن في توفير السلع الاستهلاكية له، فإننا لا نعني بطبيعة الحال مجرد الكفاف، أي مجرد توفير ما يمسك على الفرد حياته، وإنما نعني بصفة خاصة الوفرة بمعناها الحقيقي والأصيل؛ فأفضل نظام للملكية ليس هو ذلك النظام الذي يقتصر كل

همه على تحقيق العيش الكفاف للشعب، بل هو بالتأكيد ذلك الذي يسعى، ويصل إلى تحقيق الحياة الإنسانية. أي الحياة في المستوى الآدمي، أو الإنساني، الذي سبق أن أشرنا إليه.

ويبقى علينا، أخيراً أن نجيب عن السؤال الثاني وهو: في كنف أي من نظم الملكية تعظم فرص الديمقراطية؟؟

وهنا لا بد من أن نذكر القارئ بما قلنا في أحد الفصول السابقة وهو أن الديمقراطية تنقسم إلى: ديمقراطية سياسية، وديمقراطية اجتماعية. وقد لا نعدو الصواب إذا قررنا أنه يمكن، في ظل أي نظام للملكية، أن تتحقق الديمقراطية بنوعيها، وذلك بشرطين أساسيين تندرج تحتهما سائر الشروط: وهما:

أولاً أن يحقق النظام، أي نظام الغرض منه وهو توفير السلع الاستهلاكية.

ثانياً: أن تصدق نية الحكام على تحقيق الحرية السياسية للشعب.

والشرط الأول جدير، إذا ما تحقق، بكفالة الديمقراطية الاجتماعية بحسبان أنها كفاية وعدل. فإذا ما حقق نظام الملكية المأخوذ به الكفاية للجميع، وعدل الحاكمون في توزيع ثمرات النظام عليهم، كان ذلك هو الديمقراطية الاجتماعية على خير ما يرام.

والشرط الثاني جدير هو أيضاً، إذا ما تحقق، بكفالة الحرية السياسية، لأن الحرية السياسية، كما قدمنا، ليست وقفاً على هذا النظام أو ذاك بقدر ما هي وقف على نية الحاكم، ورغبته في تحقيقها. فقد تتحقق الديمقراطية في كنف الملكية العامة، كما قد تتحقق الديكتاتورية في ظل الملكية الفردية، لا فرق بين وجود هذه أو تلك إلا في نية الحاكم ونوع إرادته.

ونحن بالطبع لا نغفل إرادة الشعب، وقدرته على فرض ما يريد على الحاكم، ولكن إرادة الشعب –كما قلنا في فصل سابق – تتجلى في صورة موافقته أو عدم موافقته على تصرفات الحاكم، وبديهي أن الموافقة أو عدمها لا تحصل إلا بعد ظهور الشيء موضوع الموافقة. فأنت لا تظهر موافقتك، أو عدم موافقتك، على شيء لا وجود له، فلا بد إذن من وجود الديمقراطية أو الديكتاتورية، لتحصل الموافقة أو المعارضة. ووجود أي من هذين الأسلوبين للحكم وقف، في المحل الأول، على إرادة الحاكم ونيته، فإذا أراد الحاكم أن يستغل الظروف التي يمر بها شعبه لينصب من نفسه حاكم مطلقاً لا راد لكلمته، فلا جدال في أنه يستطيع أن يحقق ذلك، أو شيئاً منه قبل أن ينتبه الشعب إلى حقيقة مرامه، ويهب لمعارضته..

وعلى العكس من ذلك، إذا أراد الحاكم أن يكون ديمقراطياً في حكمه إلى أقصى حدود الديمقراطية فليس من يحول بينه وبين ما يريد سواء كان النظام الاقتصادي المعمول به في بلاده قائماً على الملكية العامة أو

الخاصة. وإنما تتجلى إرادة الشعب في تحقيق الديمقراطية أنصع ما تتجلى على المدى البعيد، فمعارضته الشديدة – المرة بعد المرة – لأي حاكم يريد أن يستبد به، هي التي تؤدي في نهاية المطاف إلى إقلاع جميع الحكام، على مختلف آماد التاريخ عن محاولة الطغيان على حقوقه، والافتئات على حريته، فتستقر بذلك أسس الديمقراطية، وتدعم أركانها، وقوائمها الأصيلة..

وفي ختام هذا الفصل أود أن أؤكد أن كل ما قصدت إليه منه هو

أولاً: أن أقرر أن هناك حقوقاً أساسية للفرد، أسميها الحقوق الطبيعية، وأن هذه الحقوق لابد أن تكفل وتصان، لأنه بغيرها لا تتحقق للفرد إنسانية الحياة، إذا جاز هذا التعبير.

ثانياً: أن أقرر في ذات الوقت أن هذه الحقوق ليست مطلقة يذهب بها الفرد حيثما شاء لا يلوي على شيء؛ بل هي حقوق مقيدة، أو هي محدودة بمدى معين لا يجب أن تتخطاه وإلا انقلبت إلى فوضى خبيثة، وإباحية رعناء..

أما ما هو هذا المدى؟ فذلك ما حاولنا أن نبينه بدراسة كل حق طبيعي على حدة، وأملي أن تكون هذه الدراسة قد أسفرت عن شيء ذي غناء...

"أهم مراجع هذا الفصل"

1- LIBERTY IN THE MODERN STATE

BY

HAROLD LASKY

2- FREEDOM AND ORDER

BY

EDWARD HEIMANN

3- THE NATURAL LAW AND HUMAN RIGHTS

BY

J. MARITAIN

4- THE CHALLENGE TO LIBERTY

BY

HERBERT HOOVER

خاتمة المطاف

وما بعد؟.. يقول بعض المتطيرين إن عالم اليوم يبتعد عن الديمقراطية الحقة قدر اقترابه من حكم الفرد الواحد، أو الفئة المتسلطة، وإن الصورة التي يمكن أن نرسمها لمستقبل الديمقراطية بريشة الواقع الذي نعيش فيه لا بد أن تكون شاحبة باهتة لا تطمئن الحريصين عليها، الغيورين على استقرار قواعدها، وتثبيت دعامتها الركينة، وهم يبنون تشاؤمهم على ما لاحظناه في أحد فصول هذا الكتاب من ازدياد خطورة الدور الذي تضطلع به الحكومات الحديثة لأسباب أثبتناها في حينها، ولعلهم يبنونه أيضاً على أساس تكهناتهم عن نتائج الصراع الدائر الآن بين الديمقراطية الغربية القائمة على النظم النيابية والمنطق، والديمقراطية الشعبية القائمة على تفضيل العقيدة على المنطق. ولقد كان بعض همنا من هذا الكتاب أن نوقظ الأذهان على عدة حقائق نعتقد أنها على جانب كبير من الخطورة.

أولاها:

أن وجود الدواعي إلى التدخل الحكومي في النشاطات الفردية لا يعني إلغاء هذه النشاطات كلية، وإنما يلغيها حقاً أن يكون ذلك التدخل افتياتاً فاحشاً على حقوق الأفراد، وتعسفاً همجياً لا مبرر له من الصالح العام.

وثانيتها.

أن محك الشرعية في التدخل الحكومي هو هذا الصالح العام الذي لا تنفرد الحكومة وحدها بتفسير ماهيته، وإنما يشاركها الشعب في ذلك مشاركة فعالة على نحو بيناه في الفصل الخاص بالصالح العام.

وثالثتها.

أن التجارب التي مرت بها الإنسانية منذ فجر تاريخها قد أثبتت بما لا يدع مجالاً لمرتاب فساد ما يقول به غلاة الفرديين من أن نشاط الحكومة ينحصر في المحافظة على الأمن الداخلي، وإعداد الجيش لمواجهة الخطر الخارجي، كما أثبتت خطل ما يقول به الجماعيون المتطرفون من أن الفرد لا وجود له ولا قيمة إلا في الإطار الجماعي. ونحن نميل إلى الأخذ بالطرف الوسط بين هذين النقيضين فنقول إن للفرد حقاً كرامة يجب أن يحافظ عليها، وإن لوجوده المستقبل، ونشاطه الذاتي، قيما لا غنى للجماعة نفسها عن الاستفادة بها إلى أقصى الحدود. وفي الوقت نفسه فإن النشاط الفردي لا يستطيع أن يؤتي ثماره الصالحة إلا في أرض الجماعة وتربتها الخصبة، وهو لذلك مرتبط بهذه التربة، محدد المجال بخصائصها، وظروفها وإمكانياتها.

ورابعتها:

أن نظرية الموافقة التي تصدينا لتحليلها في أحد الفصول السابقة تعتبر، على الأقل من وجهة نظرنا، على جانب كبير من الأهمية، لأنها

السبيل السلمية لتغيير الحاكم، أو تغيير سياسة الدولة، والبديل الوحيد لها هو الثورة الدموية والانتفاض العنيف.

ومن أجل ذلك كان الرجوع إلى الشعب عن طريق الانتخاب أو الاستفتاء أحد الدعائم الأساسية التي بغيرها لا يقوم أي بناء ديمقراطي. وحتى تكون الانتخابات أو الاستفتاءات صادقة وفعالة كان لا بد أولاً أن تكفل الحقوق الفردية التي من بينها حق التعبير وحق الاجتماع، وبغيرها يكون الانتخاب أو الاستفتاء قناعاً زائفاً، وتمويها لا طائل تحته ولا خير فيه.

وخامستها.

أن التكهنات حول نتائج الصراع الدائر بين الرأسمالية والشيوعية لا يمكن أن تكون هي المرآة الصادقة التي نرى فيها مستقبل الديمقراطية، فالقول بهذا يجعل من الديمقراطية ذنباً تابعاً لهذا المذهب أو ذاك، وليست الديمقراطية كذلك بحال من الأحوال. وإنما هي مذهب مستقل بذاته، كبير وعظيم، وهو لعظم شأنه يأبى الارتباط بعجلة نظام من نظم الحكم أياً كان، والدوران معه حيث يدور، بل هو المحور الذي تستقطبه كل أنظمة الحكم بلا استثناء، وتشرف بالاقتباس منه، وبقدر التزامها بمبادئه يكون رضا الشعوب عنها، ومباركتها لها. فلا يقال إن انتصار الرأسمالية كفيل بإقرار الديمقراطية لأن الرأسمالية ليست أم الديمقراطية الرؤوم، ولا يقال بالمثل إن انتصار الشيوعية كفيل بذلك، لأن الشيوعية التي تنادي بالديكتاتورية

الصراح في أولى مراحلها هي أخلق المذاهب بالكف عن هذا الزعم المفضوح.

فماذا يعني انتصار الرأسمالية أو الشيوعية في معركة المصير الدائرة بينهما الآن؟.. قد يعني ذلك أي شيء، وكل شيء، إلا أن يكون في انتصار إحداهما أو هزيمة الأخرى انتصار للديمقراطية أو انكسار لها. إن كلاً من الرأسمالية والشيوعية تنادي بالديمقراطية أسلوباً للحكم، ومع ذلك فيمكن أن تتحقق الديكتاتورية العقور في ظل كل منهما إذا ساءت نية الحكام، وتقاعست الشعوب عن المطالبة بحقها في الحرية، والمشاركة في إدارة الدفة

إذن..؟؟ إذن فالمعول الأول والأخير على الشعوب التي يرقد مستقبل الديمقراطية وديعة في أيديها، فهي وحدها التي تملك القدرة على نقل نظرياتها ومبادئها من حيز الفكر المجرد إلى عالم الواقع المعاش مهما كان نظام الحكم، ومهما تباينت أساليبه، ثم هي وحدها التي تستطيع، إن تقطعت بها السبل السلمية، أن تشغل نار الثورة لتبيد بها كل طاغية غشوم.

فعلى بركة الله نفهم أولاً حقيقة الديمقراطية، ونزيح عنها القشور لنجتلي لبها الأصيل، وجوهرها النقي، ثم على بركة الله تزحف الجماهير الواعية في كل مكان من العالم المعمور لتحققها بالسلم أو بالنار!!

عبد الفتاح العدوي

مراجع الكتاب

أولاً: المراجع العربية :

١– النظريات والنظم السياسية.

للدكتور عبد الحميد متولي.

٢– السياسة.

لأرسطوطاليس. ترجمة المغفور له أحمد لطفي السيد.

٣– المجتمع العربي.

للدكتور أحمد سويلم العمري.

٤– نيتشه

للدكتور عبد الرحمن بدوي.

ثانياً: المراجع الإنجليزية :

1- Democracy in a world of tensions

BY

JOHN PLAMENATZ

2- Democracy in America

BY

ALEXIS DE TOCOUEVILLE

3- Introduction to the study of the law of the constitution

BY

A. A. DICEY

4- Puritanism and democracy

BY

RALPH BARTON PERRY

5- Social principles and the democratic state

BY

S. I. BENN & R. S. PETERS

6- Fundamentals of Government

BY

HENRY. S. SCHMANDT AND PAUL. G. STEINBICKER

7- Theory of the State

BY

K. J. BLUNTSCHLI

8- The nature of the state

BY

W. W. WILLAUGHBY

9- The state in theory and practice

BY

HAROLD LASKI

10- Constitutional dictatorship

BY

G. L. ROSSITER

11- The modern democratic state

BY

A. LINDSAY

12- Democracy and Representation

BY

S. CARPENTER

13- Government in modern society

BY

LOWELI FIELD

14- Theory and practice modern government

BY

HERMAN FINER

15- The anatomy of industrial order

BY

PETER DRUCKER

16- The public & its government

BY

FELEX FRANK FURTER

17- The great society

BY

GRAHAM WALLAS

18- History of Western philosophy

BY

BERTRAND RUSSEL

19- Freedom & order

BY

E. HEIMANN

20- The growth of collective economy

BY

E. F. LAWLETY

21- English thought in the nineteenth century

BY

D. C. SOMERVELL

22- Capitalism socialism and democracy

BY

JOSEPH A. SCHUMPETER

23- Elements of social Justice

BY

L. HOBHOUESE

24- Public and private government

BY

E. CHAS MERRIAM

25- The Myth of the total state

BY

G. REIMANN

26- The Philosophical theory of the state

BY

B. BOSANOUET

27- The public philosophy

BY

M. LIPPMAN

28- Modern democracies

BY

LORD BRYCE

29- The fear of Freedom

BY

E. FROMM

30- History of Political thought in the sixteenth century

BY

J. W, ALLEN

31- The family and democratic state

BY

J. FOLSEM

32- On liberty

BY

J. S. MILL

33- The Natural Law and human rights

BY

J. MARITAIN

34- The challenge to liberty

BY

HERBERT HOOVER

الفهرس